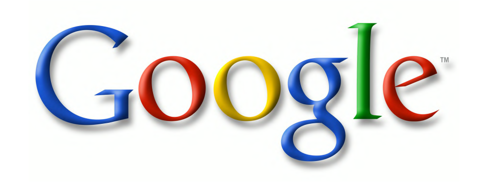
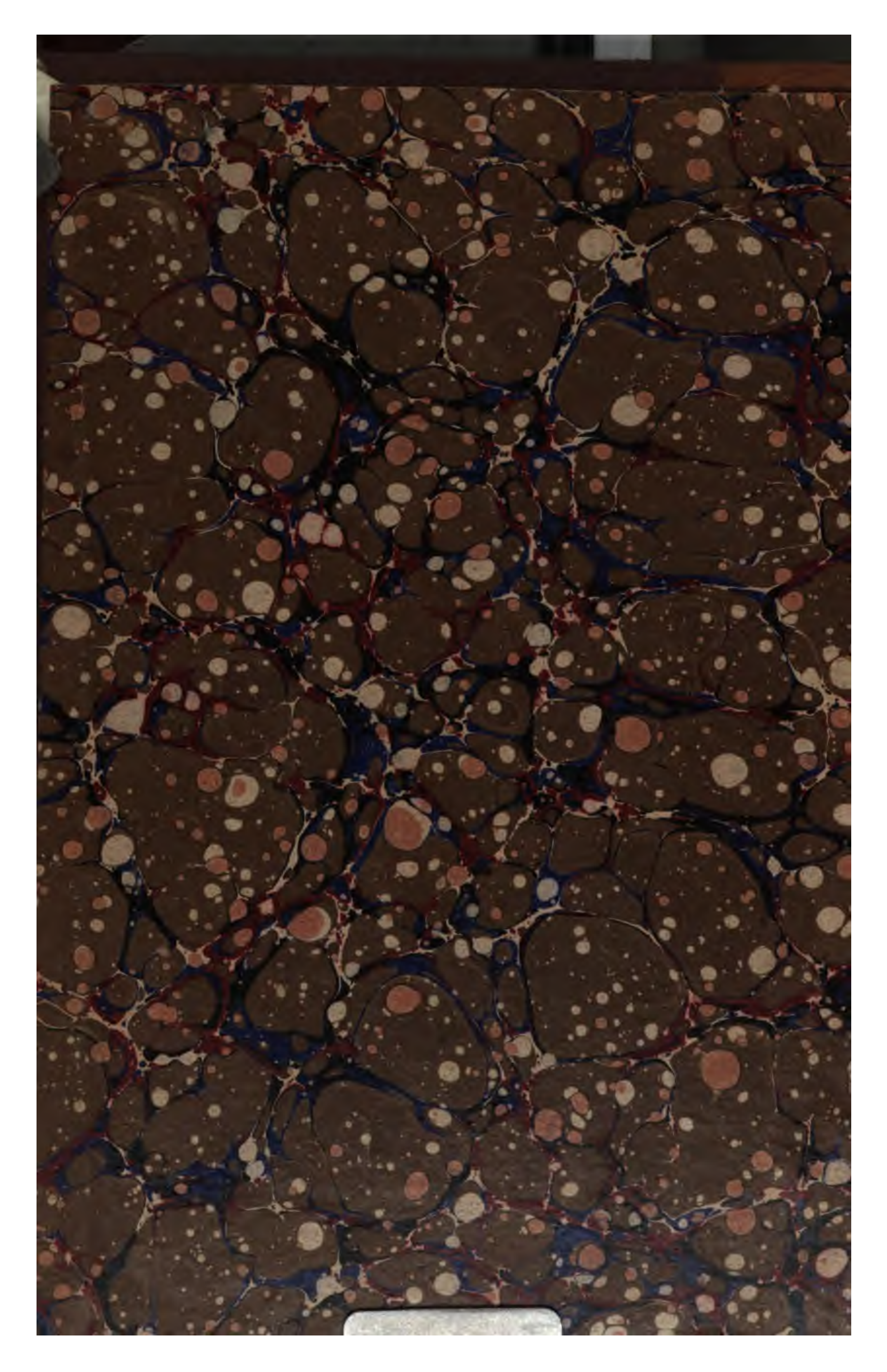
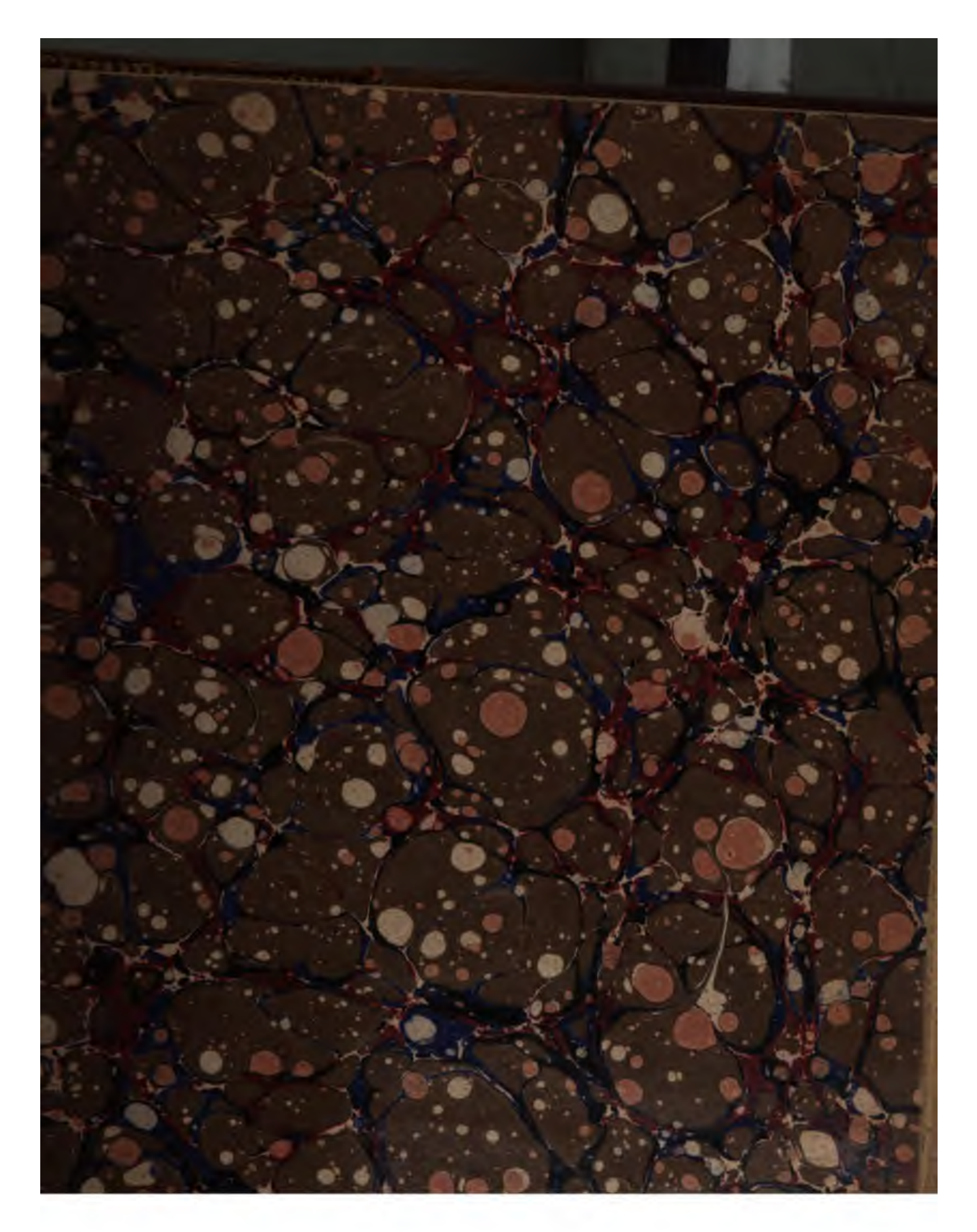






VINGT-NEUVIÈME ANNÉE. N° 7 JUILLET 1904

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE :

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1904

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS
Imprimerie PAUL BRODARD.

REVUE
PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

VINGT-NEUVIÈME ANNÉE

LVIII

(JUILLET A DÉCEMBRE 1904)

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1904

COULOMMIERS
Imprimerie Paul BRODARD.

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

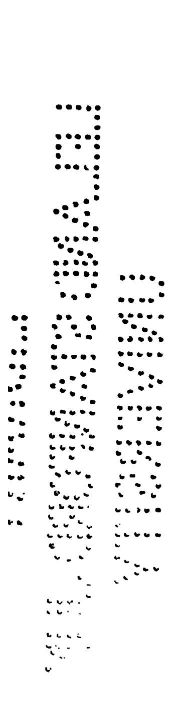
VINGT-NEUVIÈME ANNÉE

LVIII

(JUILLET A DÉCEMBRE 1904)

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1904



LE SOURIRE[1]

ÉTUDE PSYCHOPHYSIOLOGIQUE

I

On s'accorde d'ordinaire à considérer le sourire comme un rire atténué, un rire qui s'arrête en commençant; et l'expression même de sourire ne signifie pas autre chose.

Darwin, lorsqu'il étudie le rire, y distingue trois degrés : le sourire, le rire modéré et le fou rire[2]. Piderit classe lui aussi le sourire parmi les degrés faibles du rire[3] et Littré le définit « un rire sans éclat ». La première conséquence de cette assimilation est qu'il n'y a pas à proprement parler de physiologie ni de psychologie du sourire; la question du rire attire seule l'attention et lorsque celle du sourire est par hasard abordée, ce n'est qu'à titre de corollaire sans importance ou même de digression. L'objet de ces quelques pages est de présenter du sourire une étude directe, aussi indépendante que possible de toutes celles qui ont été écrites sur le rire. On espère montrer, au cours de l'analyse, que si le sourire est dans certains cas le premier degré du rire, il s'en distingue souvent pour se rattacher, sans intermédiaire, aux lois profondes de l'expression et de la vie.

II

Ce n'est pas seulement la bouche qui sourit mais les joues, le nez, les paupières, les yeux, le front, les oreilles, et si l'on veut bien comprendre la nature et la signification du sourire, il importe de ne négliger aucune des parties du visage par lesquelles il s'exprime.

1. Dans l'Étude sur le sourire où figureront ces deux articles l'auteur se réserve de traiter de la pathologie du sourire (sourires par inflammation des centres nerveux, par contractures, etc.), et de la localisation cérébrale des mouvements du sourire.
2. *De l'expression des émotions*, p. 227 (trad. Pozzi et Benoit).
3. *La Mimique et la Physiognomonie*, p. 148, trad. Girot. Paris, F. Alcan.

La bouche s'élargit plus ou moins dans le sourire, tandis que les commissures des lèvres sont tirées fortement en arrière et légèrement vers le haut. Cette expression bien connue, est due à l'action combinée de plusieurs muscles. Le buccinateur [1] attire en arrière les commissures des lèvres, l'élévateur de l'aile du nez et de la lèvre supérieure ainsi que l'élévateur propre de la lèvre supérieure exercent l'action indiquée par leur nom, le petit zygomatique [2] attire en haut et légèrement en dehors la partie de la lèvre supérieure à laquelle il s'insère, le grand zygomatique attire en haut et en dehors la commissure labiale et le risorius de Santorini l'attire en arrière.

On peut distinguer une infinité de degrés dans le sourire de la bouche suivant la contraction plus ou moins forte des muscles; quelquefois même il y a sourire sans contraction apparente. Chez Marie S. par exemple, une petite fille de douze ans, les fibres du *risorius* de droite n'arrivent pas toutes au coin des lèvres; quelques-unes se fixent à la peau des joues et creusent une jolie fossette pour une contraction légère que le coin des lèvres ne trahit pas encore ou trahit à peine; c'est le sourire de la bouche le plus faible et le plus gracieux peut-être, car il en déforme à peine la ligne ondulée.

Les joues remontent pour sourire; la partie moyenne du visage s'élargit ainsi, elle *s'épanouit* suivant l'expression courante et le visage tout entier semble diminuer de longueur. Cette ascension des joues détermine au-dessus et au-dessous deux sillons caractéristiques; le premier, le sillon labio-nasal, va de l'aile du nez au coin des lèvres, le second s'étend sur le bord inférieur de l'orbite pour se terminer du côté extérieur par de petits plis horizontaux appelés pattes d'oie, et ces sillons, comme l'ascension qui les provoque, sont le sourire des joues.

Un assez grand nombre de muscles concourent à produire cette expression. Quelques-uns nous sont déjà connus; ce sont l'élévateur propre de la lèvre supérieure, le petit et le grand zygomatique qui

1. Pour savoir quels muscles concourent au sourire et dans quelle mesure je me suis servi soit de la vue soit du toucher soit des deux sens à la fois.

2. Il est juste d'ajouter ici que Duchenne de Boulogne (*Mécanisme de la physionomie humaine*, p. 81 sqq.) considère le petit zygomatique, l'éleveur propre de la lèvre supérieure et l'éleveur commun de l'aile du nez et de la lèvre supérieure comme les muscles du pleurer et du pleurnicher. — Il est fort possible en effet qu'ils donnent cette expression en combinant leurs contractions lorsque les muscles voisins sont au repos; mais dans l'expression générale du sourire ils ne restent pas inactifs comme on peut s'en convaincre par le toucher et par la vue; leurs contractions sont seulement plus légères et comme fondues avec les contractions voisines. D'ailleurs Piderit (*op. cit.*, p. 147) n'a pas hésité à compter parmi les muscles du rire le petit zygomatique et l'élevateur de la lèvre supérieure.

ne peuvent se contracter sans tirer en haut la masse charnue des joues et ce sont aussi, quoique d'une façon moins apparente, la plupart des muscles masticateurs.

Le temporal se contracte légèrement et bien que sa contraction ne modifie pas sensiblement l'expression du visage, elle concourt à maintenir le maxillaire inférieur contre le maxillaire supérieur et par suite à arrondir les joues. Le masséter exerce la même action et de plus traduit sa contraction par un renflement de la partie postérieure et inférieure des joues.

Il est assez difficile de savoir si le ptérygoïdien interne, inséré en haut dans la fosse ptérygoïde et en bas sur la partie interne et postérieure du maxillaire, concourt pendant le sourire avec les deux muscles précédents à élever cet os. Dans tous les cas, il ne pourrait guère, étant invisible, exercer dans l'expression qu'une action indirecte.

Le nez sourit plus ou moins suivant les sujets, mais toujours d'une façon très marquée; chez tout le monde il parait proéminer davantage, s'allonger en bas et en avant, tandis que de chaque côté les narines se dilatent; chez quelques personnes il se couvre, pendant les forts sourires, de rides verticales situées sur le dos, près de la racine. Cette expression domine complètement dans le sourire de Marie D., une femme de soixante-deux ans, et elle a été si forte autrefois que son fils, lorsqu'il essaie d'évoquer l'image de sa mère jeune et souriante, voit toujours et d'abord un nez froncé de rides verticales; les autres traits du visage ne viennent qu'ensuite.

Si le nez s'allonge et s'effile, c'est d'abord à cause du retrait des joues en arrière et en haut, mais c'est aussi par la contraction du muscle transverse dont les faisceaux antérieurs attirent vers le dos du nez les téguments sur lesquels ils s'insèrent et c'est cette même contraction, qui lorsqu'elle est assez forte, détermine la formation des rides verticales. C'est donc surtout par les faisceaux antérieurs transverse que le nez sourit.

Le sourire des yeux est aussi important dans l'expression totale du visage que celui de la bouche et il est presque aussi compliqué. On y doit distinguer des contractions musculaires et des modifications dans l'éclat du regard.

Les contractions musculaires viennent toutes de l'orbiculaire des paupières qui entoure l'orifice palpébral à la manière d'un anneau elliptique aplati, large et mince. Leur résultat est de diminuer plus ou moins la grandeur apparente du globe oculaire jusqu'à masquer parfois de façon complète le blanc de la cornée. La partie colorée de l'œil apparait ainsi toute seule et comme l'iris est, suivant les sujets,

bleu, noir ou châtain, le regard semble plus individuel et plus vif.

Piderit[1] pense, et il paraît bien avoir raison, que les contractions de l'orbiculaire et des muscles des joues exercent sur la capsule membraneuse de l'œil une pression suffisante pour augmenter la tension et l'éclat du contenu liquide.

Le front sourit, et, pour sourire, il se déride, il s'agrandit, il se lisse et semble s'éclaircir, tandis que les sourcils s'arquent légèrement[2]; c'est l'expression que traduit fort bien le latin *exporrigere frontem*.

Cette expression bien connue s'explique assurément, comme le veut Darwin, par une contraction légère du frontal, mais le jeu de ce muscle est loin d'être simple dans la physionomie humaine et demande quelques explications.

Quand le frontal se contracte isolément il attire en avant l'aponévrose épicranienne, vaste lame fibreuse qui recouvre, à la manière d'une calotte, la convexité du crâne, et, dans ce cas, il n'exprime à aucun moment la joie, mais les divers degrés de la préoccupation et de l'attention. Si l'aponévrose épicranienne est préalablement tendue par la contraction de l'occipital, le frontal prend alors sur elle son point fixe et, pour une contraction légère, lisse la peau du front et arque les sourcils. C'est ce qui arrive dans le sourire du front.

Il faut donc que dans le sourire le muscle occipital qui occupe toute la partie postérieure de la tête se contracte comme les précédents, et c'est encore une contraction qu'il est très facile de constater chez la plupart des sujets bien qu'elle ne contribue que très indirectement à modifier l'expression du visage.

Enfin on peut affirmer, sans forcer les faits, que chez bien des gens, et en particulier chez l'auteur de cette étude, l'oreille participe au sourire. Dans ce cas il est possible que les faisceaux les plus externes de l'occipital qui s'insèrent parfois jusque sur la convexité de la conque, la tirent légèrement en arrière et leurs contractions ne font d'ailleurs que se joindre à celle de l'auriculaire postérieur, qui agit dans le même sens.

La conséquence de cette première description c'est que le sourire est une expression très générale à laquelle un grand nombre de muscles participent plus ou moins. Duchenne de Boulogne avait cru pouvoir conclure de ses fameuses expériences d'électrisation musculaire que certaines émotions de l'âme trouvaient leur expression naturelle dans le jeu d'un muscle déterminé; c'est ainsi qu'il attri-

1. *Op. cit.*, p. 240.
2. Cf. Racine, *Iphigénie*, acte II, scène II.

N'éclaircirez-vous point ce front chargé d'ennuis?

buait à l'attention le frontal, à la réflexion le palpébral supérieur, à la douleur le sourcilier [1]; et quand les faits l'ont obligé d'admettre que plusieurs muscles concourent à l'expression d'une émotion il a toujours considéré que ces muscles s'associaient en nombre restreint; l'ironie, par exemple, n'avait besoin que du buccinateur et du carré du menton, la tristesse que du triangulaire des lèvres et du contracteur des narines, la joie que du grand zygomatique et de l'orbiculaire inférieur des paupières. Les physiologistes de l'expression n'ont pas eu de peine à montrer qu'une émotion s'exprime le plus souvent par une association complexe de muscles; c'est le cas de la satisfaction qui se traduit spontanément par le sourire, et nous aurons l'occasion de voir plus tard que les muscles du corps tout entier ne restent pas indifférents à l'émotion agréable que ceux de la face traduisent plus particulièrement.

Bornons-nous à constater pour le moment qu'à part le menton toutes les parties du visage sont affectées par le sourire. Donner l'explication de cette expression générale ce sera nous dire pourquoi tous les muscles que nous venons de citer y participent.

Une première méthode consisterait à prendre une à une les différentes contractions qui constituent le sourire et à les expliquer tant bien que mal par les différents principes psychologiques qui gouvernent depuis Darwin et Wundt l'expression des émotions. Darwin qui a étudié le sourire en même temps que le rire, a procédé de la sorte autant qu'il a pu. « Les coins de la bouche se rétractent et la lèvre supérieure se relève; c'est, dit-il, parce que, dans la joie, on pousse naturellement des cris, que le cri exige la bouche ouverte et que la bouche ouverte exige à son tour les contractions en question qui se reproduisent à l'état faible dans le sourire [2]. » De même les orbiculaires qui se contractent énergiquement pendant le fou rire pour protéger les yeux contre l'afflux du sang artériel ou veineux (?), se contractent encore légèrement et sans utilité dans le sourire, en vertu d'une association ou d'une habitude analogue. Les autres contractions que Darwin est loin de voir dans leur totalité, seraient, pour la plupart, les conséquences de ces contractions principales.

Le vice des explications de ce genre dont Darwin a certainement abusé, n'est pas seulement d'être très hypothétiques, mais de vouloir tout expliquer par le fameux principe de l'*Association des habitudes utiles* sans se demander au préalable si la physiologie toute simple, la mécanique du corps humain ne tient pas en réserve

1. *Mécanisme de la physionomie humaine*, p. 42.
2. *L'Expression des Émotions*, p. 224.

Le bureau de la rédaction est ouvert le Mardi de 3 h. 1/2 à 5 h. 1/2.

REVUE PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

Dirigée par TH. RIBOT

Chaque numéro contient :

1° Plusieurs articles de fond ;

2° Des analyses et comptes rendus des nouveaux ouvrages philosophiques français et étrangers ;

3° Un compte rendu aussi complet que possible des *publications périodiques* de l'étranger pour tout ce qui concerne la philosophie ;

4° Des notes, documents, observations pouvant servir de matériaux ou donner lieu à des vues nouvelles.

Prix d'abonnement : Un an : **30** francs ; départements et étranger, **33** francs. — La livraison : **3** francs.

S'adresser pour la rédaction et l'administration au bureau de la *Revue*, 108, boulevard Saint-Germain, 108 (6e).

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS
Imprimerie Paul BRODARD.

REVUE
PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

VINGT-NEUVIÈME ANNÉE

LVIII

(JUILLET A DÉCEMBRE 1904)

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1904

Il résulte de cette analyse qu'un sourire assez marqué partage, pour ainsi dire, les muscles de la face et du crâne en deux camps, celui des muscles favorables et celui des muscles antagonistes.

La question de plus en plus précise est de savoir pourquoi les muscles de la première catégorie se contractent, tandis que les seconds ne se contractent pas.

Pour y répondre, et sans anticiper encore sur aucune théorie psychologique, rappelons que pour tous les psychologues qui ont parlé du sourire, comme pour le sens commun, cette expression de physionomie est corrélative d'une excitation modérée. Nous verrons plus tard à reprendre cette idée d'une excitation modérée, à la vérifier et à l'éclaircir; pour le moment constatons que, si elle est exacte, les muscles qui se contractent pendant le sourire doivent traduire, par leur contraction, cette excitation modérée.

Il s'agit donc de savoir, sans sortir de la mécanique, pourquoi une excitation modérée qui en principe devrait affecter également tous les muscles de la face, n'en affecte que quelques-uns.

On ne peut songer à reprendre simplement, en poussant ses applications, le principe même de Spencer, que les muscles se contractent en raison inverse de leur importance et des poids qu'ils ont à soulever; ce principe facile à vérifier quand on oppose les muscles des lèvres aux gros muscles de la jambe, du tronc, ne se vérifie pas avec la même évidence, quand on oppose les uns aux autres les muscles légers de la face et en particulier les muscles peauciers. C'est que, sous la forme même où Spencer le présente, ce principe est assez incomplet. Sans doute, les muscles se contractent d'autant plus facilement qu'ils soulèvent des poids plus légers, mais ils se contractent aussi d'autant mieux qu'ils se trouvent, par leurs contractions, d'accord avec les contractions des muscles voisins ou qu'ils ont moins de muscles antagonistes à vaincre.

En d'autres termes, on doit compléter le principe de Spencer en disant qu'un muscle se contracte d'autant mieux qu'il trouve dans l'organisme plus d'alliés et moins d'ennemis. C'est toujours de la mécanique, mais elle est un peu plus compliquée que celle de Spencer et tout aussi conforme à la loi et de la direction du mouvement dans le sens de la moindre résistance.

Le sourire n'est pas autre chose qu'un cas particulier de la loi de Spencer ainsi complétée.

Considérons, en effet, les muscles du premier groupé, nous verrons qu'ils sont naturellement d'accord pour la plupart et forment, par l'association de leurs contractions, de véritables synthèses musculaires.

L'occipital et le frontal s'unissent, pour ainsi dire, dans une même contraction à laquelle participe l'auriculaire postérieur.

L'orbiculaire des paupières, d'autre part, ne peut se contracter dans sa partie inférieure, sans tirer vers le haut la lèvre supérieure, et cette connexion est si manifeste qu'elle est signalée par Darwin, pourtant orienté vers des explications d'un genre bien différent. « Henle, dit-il, avait déjà remarqué, à ce propos, que lorsqu'un homme ferme exactement l'un des deux yeux, il ne peut s'empêcher de rétracter la lèvre supérieure du même côté; réciproquement, si après avoir placé son doigt sur la paupière inférieure, on essaye de découvrir autant que possible les incisives supérieures, on sent, à mesure que la lèvre se soulève énergiquement, que les muscles des paupières entrent en contraction [1]. » Cette connexité est due non seulement à l'existence de fibres d'anastomose entre les orbiculaires des paupières et le petit zygomatique, mais à ce fait que tous les muscles qui relèvent la lèvre supérieure et les commissures sont les congénères naturels des orbiculaires des paupières; toute contraction des uns facilite celle des autres.

Il y a donc association mécanique entre les divers muscles des yeux et de la bouche et l'ascension des joues comme la proéminence du nez sont les résultats de ces contractions combinées.

Le transverse du nez, quand il entre en jeu, ne fait, par ses faisceaux antérieurs, qu'agir dans le même sens de cette ascension générale qui prépare et facilite sa propre contraction.

Quant aux muscles masticateurs comme le temporal, ou le masséter, ils participent par leur contraction légère à la même ascension, qu'ils favorisent du même coup parce qu'elle exige, pour s'exécuter facilement, le rapprochement des mâchoires.

Nous nous trouvons donc en présence de deux expressions parallèles du sourire, l'expression occipito-frontale avec trois muscles, l'expression oculo-malaire avec douze ou treize muscles, et ces deux expressions dont la seconde est de beaucoup la plus importante ne se gênent nullement dans leur mécanisme.

Considérons maintenant les muscles du camp adverse, les antagonistes du sourire; nous pouvons constater qu'ils ne forment pas d'associations et de synthèses naturelles.

Dans l'expression de l'oreille, l'auriculaire supérieur et l'auriculaire antérieur sont des muscles faibles, non congénères et qui ne peuvent rien contre les contractions combinées de l'occipital et de l'auriculaire postérieur.

1. *Op. cit.*, p. 219-220.

Le ptérygoïdien externe et les muscles abaisseurs de la mâchoire s'opposent bien au temporal et au masséter, mais outre qu'ils sont beaucoup plus faibles, ne s'associent nullement au canin, au sourcilier, au pyramidal et aux autres muscles antagonistes du sourire; de même le pyramidal s'oppose aux contractions du frontal que nous avons décrites, mais il ne s'associe qu'au sourcilier parmi tous les muscles antagonistes du sourire. Nous avions affaire tout à l'heure à deux synthèses dont l'une était faite de nombreux éléments bien coordonnés; nous n'avons affaire ici qu'à des oppositions isolées. Bien mieux, dans beaucoup de cas, les muscles antagonistes du sourire luttent entre eux et s'affaiblissent d'autant, tels sont les muscles triangulaires et carrés du menton par rapport à l'orbiculaire des lèvres; non seulement nous n'avons pas de synthèses musculaires mais nous avons des divisions et des luttes parmi les muscles antagonistes.

Il est possible de se représenter maintenant ce qui doit se passer lorsqu'une excitation légère se propage depuis les centres nerveux par le facial jusqu'aux muscles de la face et du crâne et par les fibres motrices du trijumeau jusqu'aux muscles masticateurs. En principe, l'excitation devrait se propager uniformément, mais en fait il se trouve que les seuls muscles qui réagissent sont ceux qui forment naturellement synthèse, tandis que les autres se neutralisent réciproquement ou sont neutralisés par les muscles qui se contractent. C'est ainsi que l'excitation se manifeste seulement dans les muscles qui coordonnent leurs contractions.

Tout cela revient à dire que si le sourire s'exécute pour une excitation modérée, c'est qu'il est le mouvement le plus facile de la face. Si les muscles du camp opposé avaient conditionné l'expression la plus aisée au lieu de conditionner l'expression la plus difficile, nous souririons par le triangulaire des lèvres ou par le carré du menton, comme nous sourions par le rieur ou les zygomatiques.

Il n'y avait aucune prédestination dans l'expression du sourire, en dehors des lois très simples de mécanique auxquelles cette expression obéit.

Mais il est toujours facile de déclarer qu'un mouvement musculaire qui s'exécute devait nécessairement s'exécuter, et de pareilles déclarations demandent à être appuyées non seulement par des considérations théoriques, mais par des preuves expérimentales. A défaut des preuves complètes, voici au moins quelques résultats qui en constituent le commencement.

Duchenne de Boulogne, persuadé qu'un seul muscle et tout au plus deux ou trois sont nécessaires pour les expressions émotionnelles

les plus compliquées, a toujours procédé dans ses expériences d'une façon très analytique; c'est-à-dire qu'il a électrisé isolément les muscles du visage en appuyant l'électrode sur des points qu'il appelait des points d'élection et qui correspondaient à l'endroit où le nerf pénètre dans la masse musculaire. En électrisant une branche nerveuse qui se distribue à plusieurs muscles, on n'obtenait, pensait-il aucune expression émotionnelle, mais une simple grimace et, de fait, la figure 6 de son album, où la branche temporo-faciale de la VII[e] paire a été électrisée avant sa subdivision, semble justifier son opinion.

Après avoir étudié le jeu et les combinaisons des muscles du sourire, j'étais d'une opinion tout à fait contraire, et persuadé contre Duchenne qu'une excitation légère portée sur le facial devait se répartir dans les muscles du visage suivant la loi de la moindre résistance et provoquer le sourire.

Pour vérifier cette idée assez vraisemblable mais préconçue, je me suis livré pendant quelques mois, en collaboration avec le docteur Dupont [1], chef du laboratoire d'électricité à Sainte-Anne, à des expériences d'électrisation dont je publie ici les résultats.

Nous avons opéré avec un courant faradique pour provoquer une excitation permanente et des contractions musculaires susceptibles d'être reproduites par la photographie. L'un des rhéophores constitué par une plaque de plomb de 20×10 et recouverte d'une peau humide était appliqué sur le dos des sujets entre les deux omoplates; l'autre, petit, également recouvert d'une peau humide était appliqué au-dessous du lobule de l'oreille de telle façon que l'excitation pût atteindre le facial après sa sortie du trou stylo-mastoïdien et avant son immersion dans la parotide; dans ce cas l'excitation pouvait se porter dans les deux branches temporo-faciales et cervico-faciales qui ne se sont pas encore séparées du tronc et si elle était légère elle devait, pensions-nous, n'affecter que les muscles du sourire, conformément à la loi du moindre effort.

Nos premiers essais ont été très loin de nous satisfaire, car beaucoup de nos sujets présentaient des contractions douloureuses qui

1. Nous avions d'abord employé un courant *galvanique* de 3 milliampères, mais les contractions obtenues étant intermittentes, nous avons dû recourir au courant faradique pour déterminer une excitation permanente et une contraction susceptible d'être reproduite par la photographie. Le courant faradique a été gradué aussi faible que possible et augmenté progressivement pour chaque sujet jusqu'au moment où une ébauche de contraction du zygomatique et de l'orbiculaire des yeux devenait appréciable, alors que le triangulaire des lèvres restait encore absolument au repos. — D[r] Maurice Dupont.

se superposaient, en les masquant, aux contractions plus simples que nous voulions produire ; nous avons dû chercher des sujets capables de supporter avec impassibilité l'excitation électrique.

Même chez ceux-là l'expérimentation ne va pas sans difficulté ; trop légère, l'excitation ne produit rien ou ne produit que des contractions trop faibles pour être photographiées ; trop forte, elle se répand uniformément dans tous les muscles du visage qu'elle contracte et tord de côté. Nous avons dû, avec chaque sujet, tâtonner longtemps pour trouver l'excitation légère qui affecte les muscles du sourire et n'affecte que ceux-là. Enfin, nous avons choisi de préférence des femmes pour éviter les inconvénients de la barbe et des moustaches.

La première photographie est une jeune femme de vingt-cinq ans, de Caroline et la différence d'expression des deux moitiés du visage nous est un sûr garant que le sourire de gauche est involontaire.

Ce sourire est encore très défectueux ; il est à la fois peu marqué et forcé, on y distingue cependant l'expression malaire et l'expression oculaire qui nous ont paru caractériser anatomiquement le sourire humain, et l'on peut constater que les muscles antagonistes restent au repos.

La deuxième photographie est celle de Louise, une femme de trente-deux ans ; la contraction du zygomatique, de l'orbiculaire des yeux et même des releveurs de la lèvre supérieure y est visible. Le sourire qui en résulte est le plus franc et le plus naturel que nous ayons réussi à photographier.

La photographie qui suit a été prise sur Alice, une femme de trente ans.

Le sourire d'Alice n'est pas très naturel ; l'expression oculaire est excessive ; l'expression malaire est insuffisante ; cependant le pli labio-nasal est bien marqué.

Je donne enfin, pour terminer, la photographie d'Élise, une petite myxœdémateuse de vingt-trois ans, très connue dans le service. Bien que le sourire soit un peu forcé, on y peut retrouver sans trop de peine les éléments anatomiques essentiels de l'expression oculo-malaire que j'ai décrite plus haut.

Et sans doute on pourrait contester à cette expression et à quelques-unes des expressions précédentes le nom de sourire, si l'on pose en principe que tout sourire, pour mériter son nom, doit nécessairement être aisé et gracieux ; mais il est bien difficile de reproduire artificiellement des qualités aussi naturelles et aussi fugitives que l'aisance et la grâce ; si même elles sont réalisées quelquefois par l'excitation électrique, elles ne durent qu'un instant,




Photographie 1.




Photographie 2.




Photographie 3.

et ce qu'on photographie, dans la plupart des cas, c'est le schéma du sourire plus que le sourire lui-même.

Ce schéma suffirait cependant à lui seul pour la thèse que je soutiens, même si nous n'avions pas obtenu des photographies de sourire aussi expressives que la photographie 3. Ne nous mon-




Photographie 4.

tre-t-il pas, en effet, que l'excitation du facial, quand elle se propage dans les branches temporo-faciales et cervico-faciales, n'affecte, si elle est légère, que les muscles du sourire et laisse les autres indifférents.

L'expérience vient donc confirmer, dans une assez large mesure, les explications théoriques que nous avions tirées de l'étude des muscles du visage et de leurs fonctions antagonistes ou associées; le sourire peut, semble-t-il, recevoir une explication mécanique; c'est la réaction la plus facile du visage à toute excitation légère du facial; nous n'avons pas besoin de faire appel encore à des lois psychologiques puisque les lois de l'équilibre, de la direction du mouvement dans le sens de la moindre résistance et autres lois analogues nous suffisent.

A dire vrai, notre expérimentation n'a pas été complète; elle aurait dû porter, en même temps que sur le facial, sur le nerf maxillaire inférieur, branche motrice du trijumeau, qui innerve les muscles éleveurs et les muscles abaisseurs de la mâchoire; nous aurions vu alors si une légère excitation électrique du nerf provoque seulement les contractions des releveurs qui nous ont paru jouer un rôle accessoire dans l'expression du sourire; mais on ne peut

songer pratiquement à atteindre le tronc du maxillaire supérieur à sa sortie du crâne par le trou ovale, et l'expérimentation n'aurait de valeur que si on pouvait l'atteindre là, avant qu'il se subdivise en un grand nombre de filets moteurs. Nous sommes donc obligés de renoncer à la vérification expérimentale de notre thèse pour ce qui concerne les muscles masticateurs. Nous ferons remarquer toutefois que l'occlusion des mâchoires traduit la plupart des excitations légères, tandis que la chute de la mâchoire inférieure traduit généralement la dépression; il est donc probable qu'une légère excitation électrique du nerf maxillaire inférieur aurait agi plus fortement sur le groupe synergique des gros muscles releveurs que sur les deux muscles abaisseurs de la mâchoire, le mylo-hyoïdien et le ventre antérieur du digastrique. A ces réserves près, nous croyons avoir rendu théoriquement et pratiquement vraisemblable notre idée que l'expression du sourire est de pure mécanique, et qu'elle résulte d'une excitation légère et générale des nerfs moteurs de la face.

IV

Mais si le sourire ainsi défini n'est pas autre chose qu'un réflexe un peu compliqué, toutes les causes capables d'augmenter la tonicité des muscles de la face devront tendre à le produire, et c'est en effet une loi que l'expérience vérifie encore. Et tout d'abord le *tonus* musculaire, le simple *tonus*, dans la mesure où il retentit sur le facial et les fibres motrices du trijumeau, nous rapproche déjà du sourire.

C'est un fait bien connu que le muscle au repos n'est pas en résolution complète et qu'il possède une certaine tonicité[1]. Les excitations sensitives inconscientes et continues qui proviennent du contact de l'air avec la surface cutanée, du contact de la paroi interne des vaisseaux avec le sang, des changements chimiques interstitiels des tissus et qui sont transmis à l'axe cérébro-spinal, par les nerfs sensitifs, reviennent sous forme d'excitation motrice par les nerfs moteurs correspondants et entretiennent constamment dans les muscles une tonicité qu'on expliquait autrefois par l'automatisme des centres. Bien qu'on ne soit pas encore bien fixé sur l'influence que l'état des centres nerveux exerce sur les manifestations du *tonus*, l'origine périphérique en a été démontrée par

1. Cf. sur la question du tonus, *Physiologie et Pathologie de tonus musculaire, des réflexes et de la contracture*, par J. Crocq. — *Journal de Neurologie*, 5 et 20 août 1901.

Brondgest qui, en sectionnant tous les nerfs sensitifs d'une région dont les muscles sont en parfait état de tonicité, a vu cette tonicité disparaître et les muscles s'affaisser.

Quand la tonicité disparaît, les joues s'effacent ou se creusent, la mâchoire inférieure pend, les yeux s'élargissent démesurément par suite de la paralysie des orbiculaires, à moins qu'ils ne se ferment tout à fait par suite de la paralysie des releveurs des paupières. C'est l'expression bien connue de la dépression, de la tristesse et de la mort. Au contraire, pour un *tonus* normal, les joues s'arrondissent, la mâchoire remonte, les yeux s'ouvrent sans excès, et le visage se rapproche du sourire, par son expression, sans toutefois l'exprimer réellement. Dans ce cas, les excitations très légères qui partent des différentes parties du visage et sont transmises aux centres par les fibres sensitives du trijumeau, reviennent aux muscles par les fibres motrices du même trijumeau et du facial, mais ne sont pas assez intenses pour provoquer une rupture d'équilibre au profit des muscles du sourire; cependant elles tendent naturellement à produire cette rupture et c'est pourquoi la tonicité normale, l'expression propre de la vie, est déjà voisine du sourire.

Que le *tonus* vienne à augmenter sous l'influence d'excitations périphériques plus intenses, et nous allons voir le sourire apparaître, en vertu de la loi qui gouverne l'énergie des réflexes dans ses rapports avec l'intensité des excitations. On a souvent constaté par exemple que le froid fait sourire, et j'ai pu faire la constatation sur moi-même, un matin de l'hiver dernier où je remontais le boulevard Saint-Michel par une température de — 5°. Une glace m'ayant par hasard renvoyé l'image de mes traits, je me suis aperçu que mes zygomatiques et mes releveurs de la lèvre supérieure étaient fortement contractés, tandis que les orbiculaires de mes yeux les fermaient à demi. Évidemment ce sourire provoqué par le froid avait quelque chose de forcé, et se rapprochait un peu du rictus; mais c'était cependant un sourire, et la cause en était sans doute dans l'excitation thermique qui était venue se joindre aux excitations normales des tissus.

J'ai essayé depuis de reproduire ce sourire en badigeonnant la figure d'un sujet bénévole, avec une solution réfrigérante de menthol, mais il a ressenti une cuisson très pénible, surtout du côté des yeux, et je n'ai observé sur son visage que des expressions d'agacement ou de douleur.

Je ferai remarquer, cependant, que, sous une forme un peu schématique et dure, le sourire se produit souvent dans des conditions assez analogues aux conditions précédentes. Les émanations d'un bain de

pied à la moutarde peuvent le provoquer par les picotements qu'elles déterminent sur la peau du visage; une immersion du visage dans l'eau chaude ou froide a souvent la même conséquence, et c'est apparemment par la seule augmentation périphérique du *tonus* qu'agissent les excitations de ce genre.

Dans bien d'autres circonstances le *tonus* croît et le sourire se dessine sans qu'on puisse dire avec certitude si le tonus est augmenté par des excitations périphériques ou des excitations centrales. Nous avons alors affaire à des réflexes moins simples que les précédents où l'état des centres nerveux joue peut-être un rôle. C'est par exemple un fait d'expérience courante qu'un bon dîner réjouit la face, l'arrondit, et provoque une expression très voisine du sourire, quand ce n'est pas le sourire lui-même. Que se passe-t-il dans ce cas? Faut-il admettre que les extrémités sensibles des nerfs cutanés et musculaires, mieux nourries, transmettent des excitations plus intenses aux centres nerveux?

Ne peut-on pas penser que ces centres restaurés par une bonne nutrition envoient des impulsions motrices plus fortes, pour une excitation périphérique qui reste la même?

Chacune de ces hypothèses est soutenable en elle-même et toutes les deux peuvent être vraies à la fois. Ce qui est manifeste c'est que, sous l'influence d'excitations centrales ou périphériques, la tonicité du muscle s'accroît et tend de plus en plus vers le sourire, conformément aux lois d'équilibre que nous avons indiquées.

Avec les excitations modérées des sens qui provoquent le plaisir physique, nous nous rapprochons des causes proprement psychologiques du sourire, mais nous n'avons pas encore besoin de faire appel à un mécanisme nouveau. Une excitation légère du goût, de l'odorat, de l'ouïe ou de la vue peut provoquer sinon le sourire complet, du moins le demi-sourire, et cette action s'explique sans doute parce que la physiologie nous enseigne des effets toniques qui caractérisent le plaisir. Nous savons, en effet, que dans les cas de ce genre, l'excitation des sens est tonique par rapport au système musculaire, et, d'autre part, si le plaisir accélère, comme le veut Meynert[1], la circulation cérébrale, il n'est pas impossible que des causes centrales puissent ici, comme tout à l'heure, favoriser le réflexe du tonus.

Dans tous les cas, c'est un fait établi par les expériences de M. Féré[2] et par bien d'autres, que le plaisir est dynamogène et que

1. *Les maladies du cerveau antérieur*, p. 84.
2. *Sensation et mouvement*, Paris, F. Alcan.

sa dynamogénie se traduit partout par une augmentation des mouvements.

Le sourire qui apparaît alors, traduit tout simplement un accroissement du *tonus*, et, relève, comme tous les sourires précédents, de la mécanique.

Pour les sourires qui expriment la joie morale, la question est loin d'être aussi simple et toute la suite de cette étude aura justement pour objet de la simplifier et de l'éclaircir. Ce qu'on peut dire, abstraction faite de toute théorie, c'est que, dans ce cas, le sourire peut être tantôt spontané, tantôt volontaire. Un homme qui vient de faire un gros héritage ou de gagner un gros lot ou d'apprendre quelque bonne nouvelle sourit de plaisir, et, si vous rencontrez un ami dans la rue, vous souriez aussi pour le saluer, bien que sa vue vous ait laissé parfaitement indifférent; le premier sourire est une expression naturelle de joie, le second est une expression voulue de politesse.

Nous retrouverons tout à l'heure ce second sourire et autres analogues et nous verrons à les expliquer par des principes nouveaux; mais le premier ne nous apparaît pas comme différent, par sa nature et par ses causes, de tous les sourires que nous venons d'analyser. La joie morale est un des toniques les plus puissants pour la vie physiologique [1], elle accélère la respiration, la circulation, les sécrétions, elle active les combustions, et, dans l'ordre musculaire, elle s'exprime par une exagération du *tonus* qui aboutit *naturellement* au sourire pour les muscles de la face.

Ce qu'il importe de marquer pour ce sourire spontané d'origine morale comme pour les sourires d'origine physique, c'est qu'ils sont tous de nature purement réflexe, comme le *tonus* lui-même, dont ils ne sont qu'une manifestation exagérée; toutes les conditions qui peuvent accroître le *tonus* deviennent par là même, les conditions normales du sourire, sans qu'il soit nécessaire d'invoquer encore aucune loi de psychologie affective ou représentative. Par notre analyse des groupes musculaires du visage et de leurs fonctions, par nos expériences de faradisation, nous étions entrés pour ainsi dire dans la mécanique du sourire, et par les explications que nous avons données des différents sourires naturels, nous avons tâché de n'en pas sortir.

Mais une question reste encore à résoudre. Pourquoi le sourire se limite-t-il ou semble-t-il se limiter à la face? Que ce soit une expression toute mécanique, passe; mais pourquoi et comment cette

1. Cf. Dumas, *La tristesse et la joie*, Paris, F. Alcan, 1900, p. 218 sqq.

expression s'est-elle localisée au visage puisqu'il s'agit en définitive d'un fait très général de tonicité, qui ne paraissait apporter en lui-même aucun élément de localisation précise ?

Ecartons d'abord les sourires provoqués par des excitations locales et pour lesquels l'explication est vraiment trop simple ; dans le sourire du froid, par exemple, le trijumeau joue par rapport au facial le rôle d'une racine sensitive par rapport à une racine motrice, et les excitations qui partent par la voie sensitive reviennent par la voie motrice, comme s'il s'agissait des deux racines rachidiennes d'un même nerf. Mais beaucoup de sourires sont liés à des conditions physiologiques très générales telles que l'influence tonique du plaisir ou de la joie sur le système musculaire et dès lors on peut se demander en effet pourquoi ce jeu musculaire se localise à la face.

La réponse est partiellement indiquée dans ce principe déjà cité de Spencer, que la décharge nerveuse affecte les muscles en raison inverse de leur importance et du poids qu'ils ont à soulever. La plupart des muscles de la face sont en effet des muscles légers et particulièrement mobiles de ce fait qu'ils prennent souvent l'une de leurs insertions et quelquefois toutes les deux dans la peau ; ils sont ainsi plus aptes que les muscles du thorax ou de la cuisse à traduire toutes les augmentations du *tonus* musculaire, et sourien pour une excitation qui laisse indifférents en apparence beaucoup de muscles moins mobiles et plus gros.

Mais la vérité c'est que le sourire, bien qu'il s'exprime particulièrement à la face, ne s'y localise pas uniquement et, sous forme d'hypertonus, s'étend au corps tout entier; c'est un fait bien connu que dans la joie d'origine physique ou morale le tonus de tous les muscles du corps est augmenté. « L'exaltation fonctionnelle des muscles et des nerfs volontaires, dit Lange, fait que l'homme joyeux se sent léger comme tous ceux dont les muscles sont puissants. Il sent le besoin de se mouvoir, il s'agite avec promptitude et vivacité, il gesticule avec force[1]. » De là les paroles, les cris, les chants, les va-et-vient, les sauts, l'attitude relevée et presque défiante qui caractérisent l'homme joyeux. Darwin avait d'ailleurs écrit bien avant Lange et dans le même sens : « Pendant un transport de joie ou de vif plaisir, il se manifeste une tendance très marquée à divers mouvements sans but et à l'émission de sons variés. C'est ce qu'on observe chez les enfants dans leur rire bruyant, leurs battements de mains, leurs sauts de joie, dans les

1. Lange, *Les émotions*, 2e édit., Paris, F. Alcan, 1894, p. 46-47, trad. G. Dumas

gambades et les aboiements d'un chien que son maître va mener à la promenade, dans le piétinement d'un cheval qui voit devant lui une carrière ouverte[1]. »

Il resterait à démontrer, pour généraliser complètement notre théorie du sourire, que les mouvements exécutés dans la joie sont toujours les mouvements les plus faciles et que les muscles des bras, des jambes, du larynx vont toujours, comme ceux du visage, dans le sens du moindre effort, mais cette démonstration souffrirait quelque difficulté. Nos représentations viennent en effet, pendant la joie, s'associer sans cesse à nos mouvements pour les diriger, les compliquer et les transformer en actes. Le joyeux ne se bornera pas à crier, il chantera, et il chantera telle chanson déterminée; il ne se bornera pas à se mouvoir, il dansera, il sautera, et il se livrera à tel ou tel exercice particulier de gymnastique; les mouvements seront ainsi plus ou moins coordonnés en des associations idéo-motrices, où se compliquera extrêmement la loi de mécanique qui les gouverne; on voudra bien remarquer cependant que les mouvements et les gestes isolés qui traduisent la joie sont, en général, des mouvements simples qui s'exécutent sans fatigue et comme d'eux-mêmes sous l'influence de l'excitation; on fait claquer ses doigts, on tambourine sur la table, on parle pour parler; même les mouvements qui se coordonnent en acte ne donnent pas l'impression de l'effort; il semble bien que l'hypertonus se manifeste, comme pour le sourire, par les contractions les plus aisées.

Nous arrivons ainsi à une théorie physiologique qu'on pourrait formuler ainsi : Le sourire spontané est la réaction la plus facile des muscles du visage pour une excitation modérée; il se manifeste particulièrement dans ces muscles à cause de leur extrême mobilité, mais en réalité la réaction qu'il exprime est générale et paraît se marquer plus ou moins dans le système musculaire tout entier.

Il résulte de cette définition, appuyée sur le raisonnement et sur l'expérience, que le sourire qui s'exprime chez l'homme sur la face, pourra tout aussi bien s'exprimer, suivant les espèces et la mobilité des muscles, sur toute autre partie du corps.

Chez le singe nous le voyons encore se manifester sur la face et particulièrement sur les lèvres, comme Darwin l'a remarqué. « Quand on chatouille un jeune orang, dit-il, il fait une grimace riante, et il produit un bruit de satisfaction; ses yeux deviennent en même temps plus brillants. Aussitôt que ce rire cesse, on voit passer sur sa face une expression qui, suivant une remarque de M. Wallace,

1. *L'expression des émotions*, trad. Pozzi, p. 80-81.

peut se comparer à un sourire. J'ai observé quelque chose d'analogue chez le chimpanzé. Le docteur Duchenne — et je ne pourrais citer meilleure autorité — m'a raconté qu'il avait conservé chez lui, pendant un an, un singe parfaitement apprivoisé; lorsque au moment du repas, il lui donnait quelque friandise, il voyait les coins de sa bouche s'élever très légèrement; il distinguait alors très nettement sur la face de cet animal une expression de satisfaction ressemblant à une ébauche de sourire, et rappelant celle que l'on observe souvent sur le visage humain[1]. »

Chez le chien on trouve encore l'équivalent du sourire facial dans une sorte de *rictus* que Darwin[2], Ch. Bell[3] et bien d'autres observateurs ont signalée, et pour la plupart d'entre eux ce *rictus* traduit bien une disposition d'esprit agréable; il me semble cependant que le véritable sourire du chien, celui qui exprime la joie la plus simple et la plus fugitive, consiste surtout dans les môuvements de la queue; les muscles légers et particulièrement mobiles de cet organe jouent ici le même rôle que les muscles de la face chez l'homme.

J'ai cru constater chez plusieurs chats un commencement de sourire facial avec clignement des yeux très marqué tandis que je les caressais, mais chez eux, comme plus haut chez le chien, la satisfaction s'exprimait particulièrement par la queue qui devenait verticale, en ondulant légèrement.

Enfin la pie et, en général, les oiseaux m'ont paru sourire de même avec les muscles érectiles des plumes de leur queue, organe naturellement très mobile et d'autant plus mobile qu'il est plus long.

Il n'y avait donc rien de moralement prédéterminé dans le jeu des muscles par lequel nous sourions; c'est le hasard de notre organisation physique qui nous fait sourire avec nos zygomatiques et nos orbiculaires des yeux; nous souririons différemment si les muscles de notre visage étaient autrement associés, ou autrement mobiles, et si, d'aventure, les contractions de la colère ou de la douleur eussent été les plus faciles des contractions du visage, ce sont elles assurément qui seraient le sourire humain.

Ni la psychologie ni l'esthétique n'ont rien à voir avec la forme spontanée du sourire; c'est un réflexe au même titre que l'éternuement ou que le larmoiement; la physiologie mécanique nous en donne à elle seule une explication vraisemblable.

(*A suivre.*) D[r] G. Dumas.

1. *Op. cit.*, p. 144.
2. *Id.*, p. 130.
3. *The Anatomy of expression*, 1844, p. 140.

LA FINALITÉ EN BIOLOGIE

Mes précédents articles sur la finalité[1] ont été l'objet de remarques, d'objections et de questions qui me font un devoir de donner des explications complémentaires.

I

Je veux d'abord répondre, bien que tardivement, à une lettre que M. Ch. Richet m'adressa après avoir lu en manuscrit mon article d'octobre 1903, et qui a été publiée, dans la présente revue, à la suite de cet article (p. 379).

M. Ch. Richet « aperçoit nettement » dans le domaine de la vie terrestre, deux grandes lois :

La première, c'est qu'*il y a effort vers la vie.*

La seconde, c'est qu'*il y a progrès dans les manifestations de la vie.*

Je ne contesterai pas à M. Ch. Richet le droit de se placer au point de vue qui lui convient, mais je tiens à faire remarquer que ce n'est pas du tout le mien. Il semble que l'éminent physiologiste, se reposant un moment de ses minutieuses investigations, s'interrompant de poursuivre dans le détail des phénomènes la réponse à quelque question précise, faisant trêve, en un mot, aux travaux du savant pour se transformer en philosophe, se plaise à jeter comme un regard panoramique sur le domaine entier de la vie terrestre; c'est dans cette vue d'ensemble que la finalité lui apparaît. Elle est l'impression générale qui s'en dégage, et comme la physionomie du monde vivant.

Je m'interdis sévèrement ces aperçus généraux. Ce n'est pas au philosophe, mais bien au savant que la finalité s'impose; c'est dans le détail des phénomènes qu'il la rencontre. Il ne peut l'éliminer de ses recherches sans éliminer en même temps l'objet de sa propre science. En pratique, il fait usage des concepts finalistes, même sans le savoir, même s'il y répugne par conviction doctrinale, et cela

1. Voir *Revue philosophique*, mai et juin 1899; *Revue de métaphysique*, juillet 1900; *Revue philosophique*, oct. 1903.

parce que les problèmes qu'il se pose sont essentiellement des problèmes téléologiques, parce que les explications qu'il cherche sont des explications téléologiques. Ce qu'il élimine, ce qu'il condamne comme antiscientifique, c'est la téléologie providentielle, c'est la téléologie anthropocentrique ou anthropomorphique, c'est la téléologie vitaliste. Ce sont bien celles-là que l'on rencontre, si on se laisse aller au plaisir de philosopher sur la vie en général, en regardant les faits de très haut, et par conséquent de très loin. Mais en les étudiant de près, on en trouve une autre, la seule que, pour ma part, j'aie jamais songé à défendre.

Le savant ne saurait admettre que l'œil a été *fait pour* voir; car, à aucun moment, l'histoire de l'évolution de l'œil ne présente, comme un fait observable ou simplement concevable, l'opération d'un constructeur intelligent. Il ne peut pas non plus admettre que cette opération, cachée, insaisissable, existe réellement sans apparaître jamais dans la trame des faits, car ce serait mêler le surnaturel à la nature, attribuer à l'œil une origine miraculeuse, et, en somme, renoncer à l'intelligible et désespérer de la science. Mais il est exact de dire que la vision est la raison d'être de l'œil. Si la vision s'explique par la structure de l'œil, la structure de l'œil s'explique aussi par la vision, et cette explication est précisément ce que cherche le savant quand il étudie le comment et le pourquoi de l'évolution organique.

Remarquez d'ailleurs que je ne prétends pas inviter les biologistes à changer leurs méthodes, leur faire la loi, les rappeler à leur devoir. Je me borne à constater ce qu'ils font. Ils ne disent pas : L'évolution organique ayant abouti à un œil, l'animal en profite pour voir. Ils distinguent parfaitement le cas où l'organe sert à un usage de celui où l'organe accomplit une fonction. Et cette distinction, en quoi consisterait-elle, sinon en ceci, que l'usage ne saurait être invoqué pour expliquer la structure de l'organe, tandis que la fonction est la raison d'être de cette structure et doit entrer dans l'explication qu'on en donnera?

Il ne s'agit donc pas de considérations générales sur la physionomie du monde vivant. Il s'agit du détail des phénomènes et de leur interprétation scientifique.

Considérons maintenant les deux grandes lois formulées par M. Ch. Richet; je ne réussis pas à les apercevoir aussi nettement que lui.

Qu'est-ce que l'effort vers la vie?

Bien qu'il dise en propres termes que « les innombrables et changeantes combinaisons du carbone aient pour *but* le maximum

et l'optimum de vie » (p. 381), je ne pense pas que M. Ch. Richet ait voulu parler d'un effort de la matière brute pour se transformer en matière vivante. Quant aux êtres organisés, ils ne font point effort *vers* la vie, puisqu'ils sont déjà vivants; mais peut-être s'efforcent-ils de la garder et de l'accroître. L'effort vers la vie devient donc, d'une part, l'instinct de conservation, d'autre part, la tendance au progrès.

Mais l'instinct de conservation est loin d'être général : les végétaux n'ont pas d'instincts; encore moins font-ils des efforts. Puis que s'agit-il de conserver? l'individu ou l'espèce? Car il y a souvent conflit entre les fins de l'un et celles de l'autre.

Combien il est plus simple de dire que, parmi les fonctions des êtres vivants, il en est qu'on peut ranger sous le nom de *moyens de défense*, soit de l'individu, soit de l'espèce, fonctions d'ailleurs très variées, qui doivent être étudiées séparément, chacune dans tous ses détails, chacune dans son évolution comme dans sa forme actuelle. Sir John Lubbock a montré que les végétaux, en même temps qu'ils attirent vers leurs fleurs, par la couleur et par le parfum, les insectes ailés capables de les féconder, se défendent contre les ravages des insectes grimpants par des moyens variés, surfaces velues, remparts de poils, glandes sécrétant une substance visqueuse, limbes à bords tranchants, etc. Il a signalé que ces organes défensifs sont ordinairement absents chez les espèces à demi submergées, alors même qu'ils se rencontrent chez les espèces terrestres du même genre. Voilà un commencement de téléologie biologique, je dis un commencement, car Lubbock n'a pratiqué ici que la méthode de *convenance complexe*, qui est incapable de fournir la preuve définitive de la finalité, et encore plus d'en donner la connaissance totale et l'explication intelligible. Il resterait à montrer comment chaque détail de structure se développe et se maintient sous l'influence de la nécessité de la fonction. Ce n'est pas par des aperçus généraux qu'on y parviendra.

Il me paraît très hasardé de donner comme une loi générale, je ne dirai plus l'effort vers la vie, mais une tendance constante de tout être vivant à se conserver. On se heurte tout de suite à des cas embarrassants : l'insouciance, l'imprévoyance, la paresse, l'inertie, la stagnation. L'instinct de conservation lui-même n'est-il pas plutôt une fonction acquise, fonction à formes extrêmement variées, et très complexe en chacune de ses formes?

L'effort vers la vie peut aussi s'entendre comme une tendance constante de l'ensemble des êtres à une vie toujours plus intense et plus riche. Les végétaux eux-mêmes auraient comme un obscur

appétit du mieux être. Bien que le mot *appétit* soit d'un anthropomorphisme moins choquant que le mot *effort*, je m'en défie. Nous ne connaissons bien que les formes humaines des phénomènes psychiques. On ne peut guère douter qu'il en existe, chez d'autres vivants, des formes beaucoup plus rudimentaires, et chez nous-mêmes, ils sont assurément l'aboutissant d'une évolution très complexe. Il est bien difficile d'en mesurer l'étendue et d'en remonter le passé. Où commencent-ils? sont-ils propres à la vie animale? Peut-on parler d'une psychologie des végétaux? quelque prudence que l'on apporte au choix de l'expression, quelque soin que l'on prenne d'avertir que cette obscur appétit du mieux peut n'être ni intelligent ni conscient, j'ai bien peur que cette vague notion n'introduise avec elle, inévitablement, un vitalisme dont le moindre défaut serait d'être arbitraire.

Non, cet « effort vers la vie », on a beau tâcher de le concevoir aussi rudimentaire que possible, de s'en faire une idée tellement vague que ce n'est même plus une idée, c'est encore une affirmation gratuite, et d'ailleurs tout à fait inutile.

La seconde loi, celle du progrès, revient à dire que la tendance des vivants vers le mieux réussit nécessairement, à cause de l'élimination de ceux qui ne réussissent pas.

Il est vrai que, malgré des régressions partielles, si l'on considère le monde vivant à longs intervalles, par exemple à des périodes géologiques différentes, la vie semble devenir toujours plus complexe et plus différenciée. Mais je ne vois là aucune finalité.

Pour que cette loi générale de progrès pût être considérée comme un exemple de finalité, il faudrait établir : 1° qu'il est bon qu'il y ait des vivants, et que les formes vivantes ont d'autant plus de valeur qu'elles sont plus complexes et plus différenciées; 2° que cette valeur de la vie est la raison de son existence, et que cette excellence des formes complexes est la raison de leur réalisation. Il faudrait que l'organisation en général, et en particulier le plus haut degré de composition organique, fussent quelque chose de beau ou de bon *en soi*, et que cette bonté ou cette beauté eussent contribué à les déterminer à l'être.

Mais ce n'est pas un mince problème que celui de la hiérarchie des valeurs. Si l'on m'oblige à considérer d'un seul regard la totalité du monde vivant, je me reconnais incapable de le poser et même de le concevoir. Je recommence à comprendre quand on me laisse revenir aux individus et aux espèces. Étant donné qu'un vivant existe, sa conservation, sa croissance et sa multiplication étant considérées comme des fins, les particularités de structure propres à

réaliser ces fins sont des biens, relativement à ces fins, et pour cet être vivant.

Le second point n'est pas moins embarrassant. Pourrait-on démontrer qu'une structure excellente en soi, en admettant que ce fût intelligible, doit triompher par son excellence même? A première vue les faits n'y sont guère favorables. La lutte pour la vie n'est pas le triomphe des meilleurs, mais des plus forts. Les formes perfectionnées sont souvent les plus fragiles. Une civilisation supérieure peut être balayée par une invasion de barbares. Un cryptogame rudimentaire tue un arbre, et peut en faire disparaître l'espèce. Un virus peut venir à bout de la plus belle des races humaines. L'adresse, l'intelligence, la science, la moralité ne sont des avantages que si elles se manifestent en moyens de lutte, en armes offensives ou défensives. Gardons-nous donc de dire que l'excellence d'un être est pour lui une cause de survie et de victoire. Disons plutôt que ce qui assure la victoire, c'est cela que, par définition, nous appelons Bien.

J'insisterai sur ce point, au risque de sortir un moment de mon sujet étroit, ou plutôt, en l'élargissant un peu pour mieux me faire comprendre. La lettre de M. Ch. Richet m'en fournit l'occasion. Voici comment il s'exprime :

« Les limites de notre intelligence nous interdisent toute tentative d'explication pour les grandes lois physico-chimiques, qui sont cosmiques, à n'en pas douter, et qui dépassent trop la sphère de notre exiguë planète pour que nous puissions prétendre à en approfondir le mystère.

« Mais dans l'ordre biologique, nous avons un microcosme, un monde limité, tant bien que mal perçu par nous en son intégrité (sinon dans le temps, au moins dans l'espace), ce qui, sans trop de témérité, nous permet d'essayer de résoudre l'énigme biologique, bien distincte de l'énigme cosmique. »

Le domaine de la vie terrestre étant limité, M. Ch. Richet se croit en droit de formuler les deux lois dont j'ai parlé.

Si nous ne pouvons approfondir le mystère des lois physico-chimiques, ce n'est pas parce qu'elles « dépassent trop la sphère de notre exiguë planète [1] », mais c'est bien à cause des « limites de notre intelligence ». On pourra certes expliquer un grand nombre de ces lois, en les ramenant à d'autres; on réduira ainsi le nombre des mystères. Mais comme on explique toujours une chose par une

1. Précisément parce qu'on a pu établir qu'elles sont « cosmiques, à n'en pas douter », nous ne sommes pas trop gênés par l'étroitesse des limites spatiales.

autre, il y aura toujours quelque chose d'inexpliqué. Cela résulte du principe de la Relativité de la Connaissance.

Il faut reconnaître un principe analogue au sujet de la hiérarchie des valeurs, le principe de la *Relativité des biens : Une chose n'a de valeur que relativement à une fin dont elle est le moyen.* La Valeur Absolue d'une chose, le Bien Absolu, la Fin en Soi sont des expressions vides de sens. Ce qui est bon est toujours bon à quelque chose. Kant, qui a définitivement démontré la relativité de la Connaissance, a construit une morale qui est le contre-pied de sa logique. Il n'a pas vu qu'à l'impossibilité d'un « dogmatisme métaphysique », aux contradictions d'une philosophie de la chose en soi et de la cause première, correspondent l'impossibilité parallèle d'un dogmatisme moral, les contradictions analogues d'une philosophie du Bien en soi et de la fin dernière.

Après avoir reproché aux philosophies de l'Absolu de reposer sur des principes arbitraires, il a fondé une morale sur un principe arbitraire. Toute l'argumentation de la critique de la Raison Pure, peut être transférée, *mutatis mutandis*, à la Raison Pratique. On a dit que son impératif catégorique est suspendu en l'air; il l'est en effet, de la même manière que la substance de Spinoza.

De même que, si l'on prend le monde sensible comme un tout, on ne peut l'expliquer, parce qu'il n'y a en dehors de lui aucun terme auquel on puisse le rapporter, de même, si l'on prend le monde vivant comme un tout, on ne peut l'évaluer, parce qu'on ne trouve rien en dehors de lui à quoi il puisse être bon ou mauvais. On ne peut donc pas parler, en ce sens, de bien ni de mal, de mieux ni de pire, ni par conséquent de progrès. On peut dire qu'il est plus complexe à une époque qu'à une autre, et, en fait, généralement plus complexe à une époque ultérieure qu'à une époque antérieure quelconque; mais en quel sens, à quel titre dirait-on que cette complexité est en soi bonne ou mauvaise? Et si on ne peut le dire, comment le passage à une complexité plus grande serait-il appelé progrès?

Si au contraire on considère séparément une espèce ou un individu, dans leur milieu, avec les ressources dont ils disposent et les dangers qui les menacent, on pourra dire que, relativement à cette espèce ou à cet individu, telle structure est bonne, telle acquisition un progrès. Et si la valeur de cette structure apparaît comme la raison explicative de sa formation, et surtout de sa persistance, on pourra dire qu'il y a finalité.

Échappons à ces difficultés en prenant le mot progrès au sens

étroitement étymologique [1]. L'évolution se fait constamment dans la même direction; elle va du simple au complexe, de l'homogène à l'hétérogène; mais nous ignorons s'il est bon qu'il en soit ainsi; nous ne disons pas que la complexité soit meilleure que la simplicité, que l'hétérogène ait plus de valeur que l'homogène. Relativement à des espèces ou à des individus déterminés, ce serait une question à discuter; relativement à l'ensemble des êtres, cela n'a pas de sens. Nous exprimerons donc ainsi la loi du progrès :

Une espèce quelconque, à une époque quelconque, présente toujours un plus haut degré de complexité, de différenciation et de concentration que l'espèce antérieure d'où elle dérive; ce qui est très certainement faux, puisqu'il y a des régressions.

Mais une espèce en voie de régression est ordinairement supplantée par une ou plusieurs espèces rivales, qui lui sont supérieures. Le gain compense la perte, et au delà. Nous dirons donc :

L'ensemble des espèces présente toujours plus de complexité, de différenciation et de concentration à une époque quelconque, qu'à n'importe quelle époque antérieure; ce qui n'est pas nécessairement vrai non plus, car les espèces victorieuses peuvent être moins complexes, moins différenciées, moins concentrées que celles qu'elles détruisent. Il y a des régions désertiques dont l'hématozoaire du paludisme a chassé l'espèce humaine. Il arrive peut-être *plus souvent* que les espèces victorieuses remplacent des espèces moins hautement organisées qu'elles; c'est ce qu'on observe surtout quand la parenté entre les combattants n'est pas trop lointaine. Tout ce que l'on peut dire, c'est donc qu'*en somme* il y a progrès dans les manifestations de la vie. Celles-ci sont plus riches à l'époque actuelle qu'elles n'étaient par exemple à l'époque secondaire. « Le monde d'autrefois, avec ses Trilobites, ses Fougères, ses Plésiosaures au minuscule cerveau, était misérable à côté du monde d'aujourd'hui, avec ses mathématiques, sa morale, la notion de l'être et l'asservissement de la nature à l'intelligence [2] ».

Soit. Mais le progrès ainsi entendu n'est pas une loi, puisqu'il n'est ni nécessaire, ni constant.

Ce qu'il importe surtout de bien remarquer, c'est qu'à supposer que le progrès fût « la loi de la vie », cette loi n'impliquerait aucune finalité [3].

1. Ce n'est pas ainsi que l'entend M. Ch. Richet, puisqu'il l'identifie avec la tendance au mieux.

2. *Loc. cit.*, p. 380.

3. *Loc. cit.* : « Le progrès est la loi de la vie. Nous tendons au mieux.

« Donc il y a le progrès; il y a le mieux. Et cela seul suffit pour établir une finalité.

« Le *maximum* et l'*optimum* de vie (les deux termes étant à peu près syno-

On s'en convaincra en considérant que dans les faits cosmologiques, d'où la finalité est absente, on peut constater souvent de semblables directions dans le cours général des changements naturels. Les géologues remarquent que les phénomènes de dénudation sous l'action des eaux courantes, d'une part, la formation des sédiments dans les eaux tranquilles d'autre part, tendent, *en somme*, abstraction faite des mouvements de soulèvement, à diminuer le relief du sol; les eaux transportent les terrains des lieux élevés vers les lieux bas. Les physiciens parlent de dégradation de l'énergie (sans attacher d'ailleurs aucune signification finaliste à ce mot de *dégradation*). Bien que nulle quantité d'énergie ne se détruise, l'énergie tend à se manifester sous des formes de moins en moins utilisables, en sorte que notre planète s'acheminerait progressivement vers l'immobilité et la mort, sans les quantités nouvelles d'énergie qu'elle reçoit sans cesse du soleil. Ces vues, trop peu rigoureuses pour être appelées des lois, expriment seulement la direction prédominante de certaines catégories d'événements. Pour qu'elles fussent des lois de finalité, il faudrait que cette direction fût déterminée, en quelque mesure, par le terme vers lequel elle est orientée.

Chercher la finalité dans des aperçus d'ensemble, c'est à peu près comme si, après avoir promené son regard sur le monde, on disait qu'il s'en dégage une impression de déterminisme. Le déterminisme, on le saisit en dégageant une à une, par l'analyse expérimentale, les diverses connexions des phénomènes. C'est aussi à force d'études de détail, notamment par la reconstitution totale des processus organogéniques dans les individus et dans les espèces, avec les influences qui les font varier, qu'on mettra en évidence la finalité biologique.

J'ai insisté sur la discussion des deux grandes lois de M. Ch. Richet, parce que je vois dans cette manière de philosopher le plus dangereux écueil de la téléologie. La mauvaise finalité chasse la bonne. Beaucoup de savants sont résolument hostiles au raisonnement finaliste, bien qu'à leur insu ils en fassent un constant usage, parce qu'ils aperçoivent derrière l'idée de fin, les spectres redoutables de la théologie, de l'anthropomorphisme et du vitalisme. La finalité leur paraît une brèche par où rentreraient dans la science, plus ou

nymes), voilà le but (?) des innombrables et changeantes combinaisons du carbone et de l'azote à la surface de notre planète. *Si ce n'est pas là une finalité au moins est-ce très voisin de la finalité.* »

Il importe peu que ce soit ou non voisin de la finalité, si ce N'EST PAS une finalité.

moins subreptices et déguisées, des superstitions qu'on a mis tant de siècles à en exclure. Et leur crainte n'est pas vaine, puisqu'un physiologiste aussi éminent que M. Ch. Richet parle un langage qui n'est pas pur de vitalisme et d'anthropomorphisme. Il ne faut faire usage de la notion de finalité qu'après l'avoir soumise à une critique sévère. Et avant tout, il faut s'interdire de la présenter comme une vue générale, une impression d'ensemble, un trait de la physionomie de la nature vivante. La téléologie qui m'intéresse n'est pas celle que préconise M. Ch. Richet quand il est philosophe; c'est celle qu'il pratique avec tant de maîtrise et de succès quand il est physiologiste.

II

Je dois maintenant répondre à des objections et questions qui se sont produites dans des entretiens et correspondances privés; comme elles ont dû venir à l'esprit de plus d'un lecteur, il est bon que j'y réponde publiquement.

1. L'activité d'un organe s'appelle fonction quand cette activité est la raison d'être de cet organe. L'idée de fonction est donc une idée finaliste. S'il n'y a pas de finalité, il n'y a pas, à proprement parler de fonctions, ni par conséquent de science des fonctions, de physiologie. Tout ce qu'on observe chez les vivants se ramène aux lois physico-chimiques; mais la physique et la chimie biologiques ne sont rien de plus que la physique et la chimie; la physiologie n'est donc pas une science autocéphale.

Est-ce une raison, me demande-t-on, pour affirmer l'existence de la finalité? Pourquoi la physiologie ne serait-elle pas réductible à la physico-chimie?

J'envisage sans aucune répugnance l'idée que la physiologie ne serait pas une science autocéphale. D'autant que cela n'empêcherait nullement la division du travail entre les savants; cette division du travail ne doit pas être confondue avec la classification des sciences; il n'y a aucune nécessité de faire coïncider la fragmentation des recherches avec les articulations logiques du système des connaissances. Je n'ai jamais eu la pensée d'invoquer l'indépendance de la physiologie comme une preuve de la finalité; c'est l'existence de la finalité qui fait l'indépendance de la physiologie.

2. La science n'a pas à s'occuper d'autre chose que du déterminisme des phénomènes. Un fait est inexpliqué quand il paraît contingent; l'expliquer, c'est montrer qu'il est nécessaire. Il était isolé; voici qu'il a pris place dans l'ordre des choses. Il semblait étonnant;

il semble désormais naturel. En devenant intelligible, il tombe du même coup en notre pouvoir, autant qu'il est possible, car c'est par la connaissance des conditions des phénomènes que l'homme peut les gouverner. Dès qu'un fait a été intégré dans le déterminisme universel, la science n'a plus rien à chercher relativement à ce fait. Toute considération de finalité est donc, pour le moins, inutile, puisque la connaissance des causes efficientes suffit pour expliquer totalement la nature et pour l'asservir.

Je réponds : les causes finales ne doivent pas être cherchées en dehors et au-dessus des faits, mais dans la trame même de leur enchaînement nécessaire. L'opposition traditionnelle entre les causes et les fins doit être abandonnée. Les causes *finales* (j'ai signalé l'impropriété de ce terme) *sont des causes efficientes*. Le « terme final », le but vers lequel un processus s'achemine ne peut être cause de ce processus, puisqu'il est futur, et que le futur, n'étant pas, ne saurait agir. La persuasion de mes adversaires n'est pas cause — ni efficiente ni finale — des lignes que je suis en train d'écrire, car elles sont écrites avant qu'ils soient persuadés; mais le désir et l'espérance de les persuader sont la cause, à la fois efficiente et finale, qui me détermine à les écrire. Par conséquent, si le déterminisme d'un processus où il y a quelque causalité est complètement connu, la cause finale y est nécessairement comprise.

La finalité ne se superpose pas à la finalité, comme une broderie à une étoffe dont le tissu est par lui-même complet et continu [1]; elle est une forme spéciale qu'affecte dans certains cas la causalité efficiente.

Je dis qu'il y a finalité, quand une série d'événements est orientée dans une direction déterminée, et que cette orientation s'explique parce que le terme de cette direction est *bon* à quelque titre que ce soit. J'appelle cause finale toute cause efficiente qui contribue à déterminer ou à maintenir une telle orientation.

S'il s'agit, par exemple, de la variation d'une espèce vivante, j'appelle cause finale un ensemble de circonstances tel que l'espèce périra si elle ne se transforme. C'est ce qu'on pourrait appeler le *besoin* de la variation, étant bien entendu que le besoin n'est pas nécessairement *senti*.

Parmi les différences individuelles, très variées, qu'on peut tou-

1. Pas plus qu'elle ne s'insère dans la chaîne des causes, en l'interrompant. D'ailleurs, si la finalité était quelque chose de surajouté, elle ne pourrait régir les faits sans s'y insérer à quelque moment. Ainsi la broderie serait un second tissu, tout à fait indépendant du premier et sans rapports avec lui, si ses fils ne pénétraient entre ses mailles. Mais rien ne peut pénétrer entre les mailles du tissu serré des causes efficientes.

jours observer dans une espèce quelconque, il en est beaucoup qui sont sans importance, n'étant ni utiles ni nuisibles. Ou bien elles ne se maintiendront pas, et il n'y aura aucune finalité. Ou bien elles se maintiendront, et l'on pourra bien observer une orientation des changements subis par l'espèce; mais il n'y aura pas encore finalité, parce que cette orientation n'est pas déterminée par quelque avantage attaché à la variation. C'est ainsi que les races humaines ont pu acquérir graduellement certains caractères, tels que la couleur de la peau, des cheveux, des yeux, par l'effet du climat, de l'alimentation, du genre de vie, etc., ces influences du milieu étant de simples causes efficientes.

Supposons maintenant une différence individuelle avantageuse. L'être qui s'en trouve pourvu est mieux adapté aux conditions dans lesquelles il doit vivre. Il n'y a encore là aucune finalité, puisque ce caractère est apparu accidentellement. Mais l'orientation qu'on observera ultérieurement dans l'évolution de l'espèce est un cas de finalité, car ce caractère se fixera, se développera, se perfectionnera à cause des avantages qu'il confère.

J'appelle cause finale l'ensemble des circonstances auquel ce caractère s'adapte, autrement dit le besoin auquel il répond. Ces circonstances sont bien des causes efficientes; mais elles sont en outre cause finale, car la relation de convenance entre elles et ce caractère est la raison de leur efficience. Les éliminations successives d'individus non adaptés sont ici les *moyens*. Elles sont l'effet positif du terme initial; et elles assurent la réalisation du terme final.

La « convenance complexe » est le signe apparent de la finalité. Elle la désigne, elle ne la fait pas connaître. Elle indique qu'il y a lieu de remonter la série des événements jusqu'à ce qu'on trouve le terme initial, l'ensemble de circonstances qui, en exerçant une action sélective, a d'abord orienté cette série vers l'état de convenance complexe où on la trouve maintenant.

Remarque. — On n'observera pas nécessairement, dans tous les cas de finalité, une évolution régulière et comme un progrès rectiligne dans un sens déterminé. On pourrait à ce propos faire une distinction entre l'*orientation* et la *direction* d'un processus : l'orientation est l'effet immédiat de la cause finale; la direction est l'effet de sa permanence. Comme les variations biologiques sont lentes, elles ne peuvent se produire que sous l'action prolongée des mêmes causes finales. Dans d'autres ordres de phénomènes, par exemple dans l'activité intelligente de l'homme, on pourra trouver des processus extrêmement courts. Il peut même y avoir finalité sans

aucun progrès vers un terme final : l'action d'une cause finale peut être, dès le début, contrariée par des causes intercurrentes, arrêtée par des obstacles : tout but visé n'est pas atteint. Dans ce cas, il y a orientation, mais non pas direction.

Nous avons vu, d'autre part, que, sous l'influence de causes permanentes une espèce peut se transformer toujours dans le même sens, sans qu'il y ait pour cela finalité; c'est ce qui arrive si la variation n'implique aucun avantage, s'il n'y a pas causalité du bien. Il y a alors direction, mais non orientation. Si, par exemple, l'action prolongée d'un soleil brûlant détermine un accroissement constant de la pigmentation de la peau, ce n'est pas un processus de finalité; mais si cet accroissement de la pigmentation s'est produit parce qu'il est un moyen de défense contre la brûlure du soleil, il y a finalité. Le pigment n'aurait pas de fonction dans le premier cas, il en aurait une dans le second.

3. Après ces explications, je pourrais sans doute me dispenser de répondre à l'objection suivante, car elle s'adresse à une téléologie que j'ai expressément rejetée.

« L'adaptation, me dit-on, nous est donnée comme un fait; nous trouvons les organes des êtres (en général et sous certaines réserves) adaptés à leurs conditions d'existence; c'est là le fait qu'il faut expliquer. En apparence, cette adaptation est finalité : l'organe semble *fait pour* la fonction. Mais c'est là une apparence trompeuse. Tant qu'on ignorera *comment* se forment les milieux réfringents de l'œil et *comment* le sang se charge d'hémoglobine, il peut être avantageux de dire provisoirement qu'ils sont *faits pour* ceci ou pour cela : on enveloppera sous cette expression commode tout un détail infiniment complexe qui nous échappe encore. Mais à mesure qu'on apprend comment l'organe s'est formé, qu'on découvre les transformations qui s'accomplissent en lui sous l'action de tel agent interne ou externe, son existence, sa structure, son adaptation se trouvent expliquées détail par détail, et par les seules causes efficientes. Ainsi la finalité n'est qu'une simple apparence, une donnée que la science a précisément pour but de faire évanouir en l'expliquant. »

L'originalité de cette objection, c'est que l'auteur la généralise, et ne craint pas de l'étendre même à notre activité volontaire, même aux œuvres de l'industrie humaine. Cette plume semble faite pour écrire, je puis croire que j'écris pour persuader mes adversaires, mais cette finalité est une apparence trompeuse. Nos fins nous semblent être la raison et la cause de nos actes parce que nous ne connaissons pas le détail et la totalité des phénomènes élémentaires et des causes qui les déterminent. Tout cela connu, nos actes seraient

complètement expliqués, et nos fins n'apparaîtraient plus que comme des résultats.

Évidemment l'auteur de l'objection a en vue une téléologie qui ferait du terme final la cause déterminante de ses antécédents. La fin, qui n'est pas encore, agirait déjà, par une sorte d'attraction, sur les moyens propres à la réaliser. Ce serait comme une *action à distance* dans l'ordre du temps, une action de l'*après* sur l'*avant*, et comme un appel du présent par l'avenir. La fin serait véritablement *causa sui*, comme la substance de Spinoza[1].

On conçoit jusqu'à un certain point que la génération de l'être par lui-même[2] ait pu paraître intelligible à des métaphysiciens, parce qu'elle est immédiate et intemporelle; mais il est tout à fait inconcevable qu'un événement qui n'est pas encore arrivé s'engendre lui-même médiatement et dans l'ordre du temps.

4. Enfin, on m'a demandé si, en dépouillant l'idée de finalité de ses éléments anthropomorphiques pour en faire un concept scientifiquement utilisable, je n'arrivais pas à une conception totalement différente de celle qu'on s'en fait d'ordinaire. « Nous disons que le transformisme a exclu de la science la finalité parce que nous entendons ce mot d'une certaine manière; vous dites que le transformisme l'a introduite dans la science parce que vous prenez le même mot dans un autre sens. »

S'il en était ainsi, on pourrait m'accuser de jouer sur les mots, et de manger le vendredi un poulet baptisé carpe. Je ne le crois pas.

Les notions téléologiques sont fort embrouillées; le langage en est obscur, équivoque et très pauvre. J'ai essayé de l'enrichir, non pas en créant des mots nouveaux, mais en attribuant un sens technique aux mots vulgaires. Je me suis d'ailleurs efforcé de donner des définitions, et de les illustrer par des exemples; et, dans l'usage des mots techniques, j'ai pris soin que le contexte ne permît pas de les entendre autrement qu'au sens défini. Aurais-je donc abusé de la liberté des définitions de mots? Non, car les faits auxquels j'applique le nom de finalité sont bien ceux qu'on a coutume d'appeler faits de finalité. Celle qui se manifeste en biologie, par l'action éliminatoire de la sélection, est de la même nature et opère de la même manière que celle de l'activité industrieuse de l'homme. Toute

1. M. Ch. Richet ne craint pas de rappeler cette expression et de la reprendre pour son compte : « Du moment que le mieux se réalise chaque jour, ce mieux est à lui tout seul une cause finale : *causa sui*, comme le Dieu de Spinoza ». Ce n'est évidemment qu'une imprudence de langage, mais quelle imprudence!

2. Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz trouvaient très claire et très certaine une proposition comme celle-ci : « Le parfait a en lui-même sa raison d'être ».

activité intentionnelle, toute activité intelligente, toute activité consciente est finalité. La finalité est l'essence même du phénomène de l'attention; or l'attention s'identifie avec la conscience. La finalité est absente, il est vrai, de la pure sensation passive, et de la pure association d'idées; mais la pure sensation et la pure association n'arrivent pas au niveau de la conscience; elles ne se rencontrent jamais dans notre expérience et n'ont qu'une existence théorique. Or la finalité qui est le fond de l'intelligence humaine est sélective comme la finalité biologique. Elle procède comme elle par élimination. La cause finale y présente les mêmes caractères. Ici comme là, le terme initial, cause à la fois efficiente et finale, n'a que des effets négatifs : il ne produit pas les termes ultérieurs, mais les retient et laisse tomber les autres. Je n'ai pas déplacé le concept; je ne m'éloigne de la tradition que par l'analyse que j'en ai donnée.

Au lieu de concevoir la nature vivante à l'image de la volonté humaine, au lieu de voir dans l'évolution des organes et dans les variations des espèces des intentions qui s'exécutent, il faut faire l'inverse. Il faut se représenter l'activité intelligente, et même toute activité intellectuelle à l'image de la finalité organique, et retrouver dans une intention qui s'exécute les éléments essentiels du processus de la sélection naturelle.

EDMOND GOBLOT.

causalité — production
finalité — drop what is useless

LA LOGIQUE DES SENTIMENTS

SES PRINCIPALES FORMES[1]

(2e *article*).

Je n'ai pas la prétention de présenter une classification rationnelle et complète des diverses formes de raisonnement affectif. Il m'est impossible d'assigner à chacune des caractères propres et fixes qui la distinguent des autres : quelquefois elles se touchent, et par certains points se confondent. Sous bénéfice de ces réserves et d'après un procédé tout empirique — l'étude des faits — je propose cinq types principaux de raisonnement que je désigne par les épithètes suivantes : *passionnels*, *inconscient*, *imaginatif*, *justificatif*, *mixte* ou *composite*; ce dernier participe des deux logiques. J'omets quelques formes secondaires qui seront signalées en passant.

I. — Le raisonnement passionnel.

Le raisonnement passionnel est la forme la plus simple, la plus pauvre en éléments intellectuels et le type du raisonnement purement affectif. Il ne diffère de l'association des idées que par un seul caractère, à la vérité capital : c'est qu'il a une fin posée et en cette fin un régulateur qui détermine sa marche et empêche ou exclut les associations inutiles, parasites, étrangères ou contraires à cette fin.

En raison de la terminologie actuellement en usage, l'épithète « passionnelle » nécessite de ma part une explication et même une apologie. Celui qui a quelque habitude de la psychologie contemporaine a pu remarquer que le mot « passion », d'un emploi courant aux siècles derniers, a presque totalement disparu du vocabulaire des psychologues qui disent toujours « émotion ». Cette substitution me paraît fâcheuse pour la clarté et pour l'exactitude. Afin d'éviter toute confusion dans ce qui suivra, je tiens à déclarer que je dis-

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.

tingue l'émotion de la passion, comme en pathologie on distingue la forme aiguë de la forme chronique.

J'entends par émotion un choc brusque, souvent violent, intense, avec augmentation ou arrêt des mouvements : la peur, la colère, le coup de foudre en amour, etc. En cela, je me conforme à l'étymologie du mot « émotion » qui signifie surtout mouvement (*motus animi*, *Gemüthsbewegung*, etc.).

J'entends par passion une émotion devenue fixe et ayant, de ce fait, subi une métamorphose. Son caractère propre est l'obsession permanente ou intermittente et le travail d'imagination qui s'ensuit. Ainsi la timidité est une passion issue de la peur; l'ambition et l'avarice, des passions issues du *selffeeling*.

Ceci posé, y a-t-il un raisonnement purement *émotionnel*? L'opinion générale est pour la négative. On dit la peur, l'amour, la colère ne raisonnent pas[1].

D'autre part, si l'on va plus avant, on peut soutenir que toute émotion a sa logique instinctive, implicite « et qu'il est possible qu'elle soit une téléologie fixée par l'hérédité » (Tarde). Toutefois cette thèse pourrait bien être, au moins partiellement, une métaphore; elle repose sur une analogie entre le mécanisme de l'instinct et de l'émotion d'une part et celui du raisonnement d'autre part. Mais dans les deux premiers cas, le mécanisme est organisé, stable; dans le second cas, il y a une adaptation variable à une fin variable. Si donc il peut se rencontrer un raisonnement émotionnel pur — ce que je ne nie pas — il est court, à l'état d'enveloppement et consiste plutôt en un brusque groupement d'idées et en une construction imaginative.

Le raisonnement *passionnel* ne reste pas dans cet état embryonnaire; il s'affirme et se développe. Qu'il soit contraire à la raison, qu'il fausse le jugement et la volonté, qu'il soit nuisible dans la pratique : ce sont là des vérités banales, incontestables; mais je n'ai à m'occuper que de son mécanisme subjectif non de sa valeur objective. Pour cela, le mieux est de le voir à l'œuvre dans quelques passions. J'en choisis trois; l'une dépressive, la timidité; une autre expansive, l'amour; une autre mixte, la jalousie.

1. Cependant la thèse contraire a été soutenue par Balmès. « On dit que la colère ne raisonne pas. Erreur. La colère raisonne, car elle subjugue l'intelligence et la force à servir ses intérêts; et les services qu'elle en reçoit, elle les lui rend à son tour avec usure. On sait quelle énergie les passions donnent à l'esprit et les ressources imprévues que l'esprit déploie sous leur direction. Que la colère tombe et l'échafaudage de raisonnements qu'elle avait élevé tombera de lui-même ». *Art d'arriver au vrai*, cité par Queyrat : *La logique chez l'enfant*, p. 150.

I. J'appelle la timidité une passion puisque, conformément à la définition précédente, elle est une émotion persistante et obsédante. Nous avons à considérer d'abord la disposition innée, c'est-à-dire le tempérament ou caractère du timide; puis la série des jugements affectifs qui en sont issus; enfin les résultats ou conclusions.

Je résume d'après deux auteurs contemporains les caractères principaux de la timidité[1]. Symptômes physiques : troubles sensoriels, moteurs, vasculaires viscéraux, sécrétoires. Symptômes psychiques : la peur, la honte, l'aboulie et l'inhibition des actes, le défaut de présence d'esprit et ce caractère propre, qu'elle ne se manifeste que d'homme à homme et par conséquent sous une forme sociale. D'un mot, elle est une « hyperesthésie affective » (Hartenberg). Tel est le point de départ, équivalent à la prémisse majeure ou à la proposition générale dans la logique rationnelle.

Sur ce fondement, le raisonnement s'édifie. Cette disposition primaire, cette matière affective est transformée par une accumulation de jugements de *valeur*, par une appréciation subjective des hommes et des événements. C'est la transformation de la « timidité brute et spontanée en une timidité réfléchie et systématique ». La démarche de l'esprit, plutôt irrationnelle, procède surtout par intuition. J'emprunte à Dugas (*ouv. cité*, p. 56 et suiv.) une fine analyse de cette intuition des timides, propre à nous faire comprendre la nature de leurs raisonnements. « L'excès de sensibilité développe en lui [le timide] une clairvoyance aiguë.... Sa perspicacité est d'ailleurs très spéciale. Elle se fonde sur des indices, *non sur des preuves*; elle est faite d'impression, *non de jugements*; elle est sûre d'elle-même, mais *ne se discute point, ne se justifie point*... Elle est l'intuition ou plutôt l'interprétation rapide des mouvements spontanés, des paroles, du ton de la voix, de la physionomie et des gestes... impression faite de détails saisis au vol et subtilement analysés; elle s'oppose au *jugement réfléchi* que nous porterions sur les personnes d'après leur caractère et leurs actes observés de sang-froid. Bien des esprits se fient *plus à leur impression qu'à leur jugement*. Mais en fait, la pénétration du timide n'est pas sûre; la passion la guide mais aussi l'égare. Sa lucidité a toutes les ressources, mais aussi toutes les imperfections de l'instinct ». En lisant cette analyse avec attention, surtout les passages que j'ai soulignés à dessein (ils ne le sont pas dans le texte), on verra facilement que ces intuitions, impressions

1. Consulter sur ce sujet les deux excellentes monographies de Dugas : *La timidité; étude psychologique et morale*, Paris, Alcan, 1898; et du Dr Hartenberg, *Les timides et la timidité*. In-8°, Paris, Alcan, 1901.

que Dugas oppose au jugement (sans épithète), c'est-à-dire au jugement rationnel, sont identiques aux jugements affectifs ou jugements de valeur que nous avons étudiés dans un précédent article et sans lesquels il n'y a point de logique des sentiments.

Enfin ce travail a son terme : misanthropie, pessimisme, égotisme, maladie de l'idéal, mysticisme. Le résultat varie suivant le tempérament, le caractère, le milieu, le degré de culture : c'est une conception morale, sociale ou religieuse du monde, mais toujours subjective, personnelle.

Ainsi d'une prémise — l'état affectif du timide, — d'une série de moyens termes — les jugements de valeur — sort une conclusion qui systématise et résume le travail de l'esprit.

II. L'amour que je choisis comme exemple de la passion expansive, se présente sous tant de formes que le rôle de la logique ne peut être toujours le même. En allant du simple au complexe et du *maximum* au *minimum* de rationalité, je distingue trois principaux types.

1° L'amour dans toute sa fougue, avec la plénitude des éléments physiques et psychiques qui le constituent, éclatant comme un coup de foudre, irrésistible comme l'instinct, justifiant la thèse de Schopenhauer que c'est le génie de l'espèce qui maîtrise l'individu et l'emploie comme le seul instrument de son vouloir; — ce cas est étranger à la logique; à moins qu'on n'entende la logique organisée, immanente, inconsciente de l'instinct. Cette assimilation a été indiquée et discutée plus haut. Entre l'éruption impulsive et le but, il n'y a pas de moyen terme intercalé. Cet entraînement fatal qui fait affirmer aux amants qu'ils ont le droit absolu de s'appartenir, en dépit de tout et de tous, ne ressemble pas au déterminisme d'un raisonnement soit rationnel soit affectif.

On a comparé cette manifestation de l'amour « à un fleuve immense qui entraîne tout dans son cours et auquel rien ne saurait résister »; mais le torrent amoureux n'entraîne que ce qui tend vers son but et laisse le reste. Une comparaison plus exacte serait avec le cas morbides d'accaparement de la conscience par une idée fondamentale, fixe, immuable; l'acceptation sans critique de tout ce qui la favorise, l'exclusion de tout ce qui la contredit.

2° Avec les formes moyennes, ordinaires, de l'amour le raisonnement passionnel apparaît. Je prends comme guide l'analyse souvent citée de Stendhal. Celle de Spencer, non moins connue, vaut surtout par l'énumération des éléments constitutifs de l'amour-émotion qui sont très nombreux; ce qui explique sa force. Celle de Stendhal marque plutôt le développement, l'évolution, les stades de l'amour-

passion. Je la traduis dans le langage de la psychologie contemporaine.

D'abord l'admiration, c'est-à-dire le choc qui précède ou accompagne toute émotion. Ce premier moment est purement émotionnel.

Attraction du plaisir : c'est-à-dire l'éveil du désir sous toutes ses formes, physiques et psychiques.

L'espérance. Ici commence une rapide construction imaginative dont nous parlerons plus tard. Il me semble qu'avec elle le jugement de valeur apparaît, puisque l'amoureux s'apprécie et se juge capable de succès.

Puis vient la cristallisation : « opération de l'esprit qui tire de tout ce qui se présente la découverte que l'objet aimé a de nouvelles perfections ». Cette opération est double. On est enclin assez naturellement à croire qu'elle se réduit à une association d'idées dont la base est affective, le désir amoureux étant le centre d'attraction. Cette analyse est incomplète. Le travail de l'esprit ne se réduit pas à un simple automatisme qui groupe les idées suivant leurs affinités et leurs rapports avec la passion actuelle. Il y a, en outre, une série d'affirmations et de négations, c'est-à-dire de jugements à marque affective qui attribuent à l'objet aimé toutes les qualités agréables, éliminent ou atténuent les laideurs et les défauts. La *conclusion* le pose comme un être idéal et parfait.

Le doute qui interrompt momentanément la cristallisation et renaît souvent, « car il y a toujours un petit doute à calmer ». Je n'examinerai pas si, comme le soutiennent quelques logiciens contemporains, le doute est un état de sentiment (*Gefühl*). Il consiste essentiellement en un conflit entre deux tendances de la pensée, incompatibles ou antagonistes, sans conciliation possible; en une succession de jugements affirmatifs et négatifs sur le même sujet sans qu'aucune conclusion puisse en sortir. Tandis que la certitude est un repos, le doute est une position instable, une lutte, un état d'agitation avec la conscience d'une activité dépensée vainement : en somme, un état pénible : mais ce sentiment n'est que l'*effet* du conflit intellectuel. Il marque l'entrée en scène de la logique rationnelle qui peut affaiblir et même anéantir l'autre logique. Si le doute ne prévaut pas, l'amour traverse une nouvelle étape :

La seconde cristallisation. Elle est ordinairement la plus forte, mais ressemble à la première quant au mécanisme qui la produit. Remarquons en passant que ce procédé n'est pas propre à l'amour; il est au fond de toutes les passions à incubation lente.

3° Voilà ce qu'on peut dire de la forme *ordinaire* de l'amour. Terminons par sa forme intellectualisée. Lorsque l'amour s'est allégé,

autant qu'il peut, de ses éléments physiques, instinctifs, impulsifs, par un travail d'élimination et d'abstraction analogue à celui qui des sensations fait sortir les concepts; lorsqu'il s'est « idéalisé », alors le raisonnement passionnel disparaît pour faire place à un raisonnement demi-affectif, demi-intellectuel que j'appelle mixte. Nous y reviendrons dans la suite de cet article et si je l'introduis ici par avance, c'est pour compléter l'étude de la logique dans l'amour.

Je choisis comme exemple l'amour chevaleresque, son code et ses coutumes. C'est une institution, une organisation où tout est *déduit* de la nature d'un sentiment fondamental qui règle les dispositions intérieures et les actes appropriés. Je néglige les détails pour mettre en relief la texture logique.

D'abord un axiome fondamental : L'amour est le principe de toute gloire et de toute vertu. C'est un impératif catégorique. — Il est clair que ceci est un jugement de *valeur*, subjectif, valable pour le chevalier de l'Ordre, nul pour les autres.

De là on déduit que « le véritable amour est impossible dans le mariage » et on décide « qu'une femme perd son amant en le prenant pour mari ». — Ceci est la conséquence logique du principe que l'amour doit être pur de toute préoccupation sexuelle. Ce jugement de valeur a de plus des raisons historiques : le mariage dans la noblesse étant le plus souvent un traité de paix, une alliance politique entre deux familles seigneuriales, ou une acquisition de biens, ne peut être un moyen d'élévation morale; il est étranger à l'idéal. Aussi cette thèse sentimentale n'a valu que dans un milieu restreint et un temps restreint.

On déduit encore du principe premier la nécessité d'une ascension lente et progressive vers l'idéal rêvé. Elle compte quatre degrés qui ont leurs marques propres et leurs faveurs spéciales. On est tour à tour « hésitant », « priant », « écouté », et enfin « ami ».

Sans insister, l'existence d'un Code d'amour chevaleresque en trente articles qu'on possède encore, montre que les chevaliers du XII[e] siècle n'étaient pas si loin qu'on pourrait le croire des scolastiques leurs contemporains. Ce qu'il importe de remarquer, c'est que la marche du raisonnement est celle de la logique rationnelle : il n'y a pas une fin posée d'avance qu'on justifie, mais un principe posé comme incontestable dont on déduit toutes les conséquences. Cependant comme la source de toutes les déductions est de nature sentimentale, la rationalité n'est que dans la forme; c'est un moule qui solidifie et façonne une matière affective.

III. Les modes de la vie sentimentale sont si peu fixés qu'on en

est réduit aux distinctions vagues de la langue courante. La haine, l'envie, la jalousie ne sont guère définies que d'une façon littéraire; mais leurs caractères spéciaux, physiologiques et psychologiques (s'il y en a) ne sont établis ni par des faits ni par des descriptions précises qui les différencient nettement. Admettons, simplement à titre d'hypothèse, que la haine est un genre; qu'elle a pour marques une antipathie consciente ou inconsciente, un mouvement d'aversion à l'égard d'une personne, accompagné d'un sentiment pénible, tantôt renfermé, muet, rongeur, tantôt agressif et destructeur. Si l'on considère la jalousie comme une espèce ou variété de ce genre ou — ce qui nous paraît vraisemblable — comme une forme plus complexe; elle présente certains caractères assez faciles à préciser.

Descartes la définit « une espèce de crainte qui se rapporte au désir qu'on a de conserver quelque bien » (*Passions*, art. 167). C'est, en effet, une passion à éléments hétérogènes ou divergents. Il y a : 1° La représentation d'un bien possédé ou désiré, élément de plaisir qui agit dans le sens de l'attraction et de l'excitation. 2° L'idée de la dépossession (l'amant trahi) ou de la privation (le candidat évincé, l'homme frustré d'une succession espérée), élément de chagrin qui agit dans le sens de la dépression. Le cas de la dépossession est le pire, parce qu'il y a une réelle *diminutio capitis* perpétuellement sentie. 3° L'idée de la cause vraie ou imaginaire de cette dépossession ou privation; elle éveille à des degrés variables les tendances agressives et destructrices. Dans les formes passives, inertes, de la jalousie, ce troisième élément est très faible [1].

Pour l'éclosion de cette passion, il faut d'abord un terrain propice, au moins une disposition temporaire. Quant au rôle du raisonnement dans la naissance, le développement et le maintien de la jalousie, je serai très bref, pour éviter des redites.

1. Il faut remarquer que le langage ordinaire entend principalement par jalousie celle des amoureux. Spinoza, dans sa définition bien connue (*Éthique*, III, prop. 35) prend le mot dans ce sens exclusif. Il n'est pas sûr que, dans la vie, cette forme soit plus fréquente que les autres, mais elle est plus dramatique. En tout cas, il est certain que, psychologiquement, une différence doit être établie entre elle et les autres formes. D'abord la jalousie amoureuse se développe en partie double : elle vise celui qui trahit et celui qui aide à trahir (déposséder). Elle peut avoir plusieurs sources selon qu'elle provient du sexe, du cœur, de la tête (jalousie par amour-propre, par vanité). Elle diffère chez l'homme et chez la femme. L'homme agit de maître à esclave, il commande, emprisonne, s'arroge le droit de tuer. La femme agit d'esclave à maître : mensonge, ruse, rébellion. Enfin, elle présente cette particularité d'être quelquefois rétroactive : la jalousie contre le premier mari d'une divorcée, même d'une veuve; et l'on a pu soutenir que la dureté de la marâtre n'est que l'effet de la jalousie inavouée contre la première femme.

Le premier moment est un soupçon, c'est-à-dire un jugement de défiance; en termes plus précis une inhibition des tendances expansives qui se fixe sur un individu déterminé; rival d'amour, d'ambition, de profession. La pénétration du jaloux vaut celle du timide et est de la même nature psychologique : impression plutôt que connaissance raisonnée. L'hostilité est d'abord vague. Puis les actes, les paroles, le silence même, tout est accepté comme preuves justifiant la supposition, le premier jugement. C'est un raisonnement de découverte participant des deux logiques. L'état de jalousie est constitué.

Le second moment est celui de la cristallisation. Il répète, *mutatis mutandis*, ce qui se passe pour l'amour : association d'idées à base affective, jugements de valeur qui, positifs ou négatifs, tendent vers la même fin.

L'opération mentale est fort analogue à ce qui se passe dans le *délire des persécutions*. Je ne prétends pas identifier les deux cas; mais ordinairement le persécuté devient persécuteur et de même l'incubation de la jalousie se transforme en actes d'agression. Cette analogie dans l'évolution et d'autres encore inclinent à penser que, dans une monographie sur la passion jalouse, un rapprochement avec la forme morbide qui s'en rapproche le plus, ne serait pas sans profit.

II. — Le raisonnement inconscient.

Une question préalable se propose : Y a-t-il dans la logique émotionnelle des jugements et des raisonnements inconscients? Elle est d'autant plus légitime que la vie affective plus que toute autre paraît plonger dans l'être, au-dessous de la conscience. Malheureusement nous n'avons aucune réponse positive à proposer. Dès qu'on entre dans la région ténébreuse de l'inconscient, toute interprétation, c'est-à-dire la traduction dans le langage clair de la conscience, se fait à l'aventure.

En ce qui concerne les faits, j'ai soutenu ailleurs qu'il y aurait avantage à établir deux catégories : 1° L'inconscient *statique* comprenant les habitudes, la mémoire et en général tout ce qui est savoir organisé : c'est un état de conservation, de repos, tout relatif puisque nos états internes subissent d'incessantes métamorphoses. 2° L'inconscient *dynamique* qui est un état latent d'activité, d'incubation, d'élaboration. On a des preuves à profusion de cette rumination inconsciente qui ne se traduit dans la conscience que par des résultats. Évidemment, le raisonnement, s'il existe, appartient à cette

connaissance approfondie de cette religion. Aux temps héroïques du romantisme, les classiques invétérés résistaient, sans être ébranlés, aux critiques, aux manifestes et qui pis est aux chefs-d'œuvre de leurs adversaires. Les raisonnements d'un républicain n'ont aucune prise sur un royaliste fougueux et réciproquement. Sans doute, la tendance, l'ébranlement qui produit la conversion ne naît pas spontanément, sans causes intellectuelles, sans idée provocatrice; mais l'idée n'est qu'un instrument qui tantôt réussit, tantôt échoue. Elle ressemble au pêcheur qui jette son amorce dans l'eau, sans savoir si le poisson mordra à l'hameçon [1].

Une croyance est un système d'idée investi d'une réalité ou jugé supérieur et préférable à tout autre. Une conversion, quelle qu'en soit la nature, consiste dans la substitution d'un autre système d'idées qui à son tour est jugé réel ou du moins supérieur et préférable à tout autre. Comment se fait cette substitution? Je néglige toutes les métaphores usitées en pareil cas (bourgeon devenant fleur, fruit mûr, etc.), qui n'expliquent rien. On a assimilé la conversion à une suggestion faite par les autres ou qu'on se fait à soi-même; mais ce n'est qu'un élément de sa psychologie. Pour ma part, je chercherais plutôt ses analogues dans les cas de métamorphose partielle à base physiologique : crise de puberté, passage à la sénilité par transition lente, changement brusque de caractère à la suite de violentes émotions, transformation psychique résultant d'une maladie : bref, dans les cas d'altération partielle de la personnalité. Ces altérations ont des degrés; plus elles entament le fond de l'individu, plus elles se rapprochent des conversions. Ceci demande à être précisé.

Les cas de double personnalité sont très connus du public, mais il s'agit des grands cas : ceux où deux personnalités se succèdent

1. Si au lieu des conversions individuelles dont l'origine est *intérieure*, on considère les conversions en masse qui se rencontrent dans l'histoire (les Franks de Clovis, les Anglo-Saxons d'Éthelbert, les Russes de Vladimir, etc.) dont l'origine est *extérieure*, étant due à l'obéissance au chef, à l'imitation, à un entraînement momentané; on voit, même en écartant les cas sans sincérité, combien l'œuvre de la conversion est superficielle et précaire. C'est qu'elle n'agit que sur l'intelligence : elle inculque au prétendu converti qui les comprend tant bien que mal, quelques nouveaux dogmes et préceptes; ils s'ajoutent aux anciens sans les remplacer ni les supplanter; la conversion réelle exige une transformation radicale des instincts, tendances et habitudes, de la manière de sentir et d'agir, une métamorphose qui pénètre dans le tréfonds de l'individu, dans ses sentiments et sa volonté. Ce n'est pas un enseignement purement intellectuel qui pouvait changer les adorateurs d'Odin, ivres de sang et de carnage, en adeptes d'une religion de douceur et de charité. Aussi, on sait les conflits intérieurs entre les deux croyances et surtout les deux morales, les constants retours au culte des ancêtres chez ces convertis d'apparence. Même remarque pour le polythéisme gréco-romain et les conversions superficielles au christianisme.

irradient en tout sens. Dans cette profusion de matériaux, il doit choisir ce qui est adapté à son but. Or, dans l'une et l'autre hypothèse, le choix, sans la conscience, est-il explicable?

Mais laissons ce problème inextricable et les semblants d'explications, pour examiner les faits eux-mêmes. Je choisis comme types deux catégories d'événements qui me paraissent appropriés à notre but : 1° les conversions, 2° les transformations affectives. Je les étudierai *comme si* l'activité qui les produit était réductible en réalité à des jugements et à des raisonnements, — à titre de simple hypothèse : et si l'on demande pourquoi nous attribuons à la logique des sentiments plutôt qu'à l'autre certains raisonnements inconscients, la seule réponse c'est que leur caractère affectif paraît révélé par leurs résultats.

I. Les conversions. — Ce travail n'a pas pour but la psychologie des conversions religieuses. Elle a été faite récemment, en détail et d'après des documents nombreux qui nous instruisent sur leurs causes, leur mode d'évolution, leur durée, leurs conséquences temporaires ou définitives. On a montré qu'elles se produisent de deux manières : l'une est lente, avec des progrès et des reculs jusqu'à la consommation finale; l'autre est brusque, soudaine, semblable à une crise ou à une éruption; elle a une date et semble transformer l'homme en un clin d'œil. On trouvera des exemples très nets de l'un et l'autre cas dans les livres de psychologie religieuse [1]. Quoiqu'il soit bien difficile au converti, même le plus sincère, de pouvoir affirmer sans erreur que sa crise libératrice n'a eu aucun antécédent et que cela soit peu vraisemblable, on doit pourtant admettre à titre de fait ces deux formes bien tranchées. Mais dans les conversions religieuses ou autres, nous n'avons qu'un seul point à étudier : c'est le travail de la conscience subliminale, analogue, par hypothèse, à un travail logique.

Il faut tout d'abord se débarrasser de cette opinion commune, qu'une conversion est l'effet de la réflexion, d'éléments uniquement ou principalement intellectuels. Ce n'est pas une prétendue démonstration qui engendre la croyance, mais la croyance qui suscite une prétendue démonstration pour se justifier. Je pourrais lire de volumineux traités de théologie musulmane, assister assidûment aux lectures et aux prédications dans les mosquées, sans la moindre propension à me convertir à l'Islamisme et sans autre profit qu'une

1. Je renvoie aux deux importantes études de J. H. Leuba dans *American Journal of Psychology*, t. VII, 1896, et de W. James : *The Varieties of religions expérience*, 1902, lect. IX, X et p. 149 à 183.

connaissance approfondie de cette religion. Aux temps héroïques du romantisme, les classiques invétérés résistaient, sans être ébranlés, aux critiques, aux manifestes et qui pis est aux chefs-d'œuvre de leurs adversaires. Les raisonnements d'un républicain n'ont aucune prise sur un royaliste fougueux et réciproquement. Sans doute, la tendance, l'ébranlement qui produit la conversion ne naît pas spontanément, sans causes intellectuelles, sans idée provocatrice; mais l'idée n'est qu'un instrument qui tantôt réussit, tantôt échoue. Elle ressemble au pêcheur qui jette son amorce dans l'eau, sans savoir si le poisson mordra à l'hameçon [1].

Une croyance est un système d'idée investi d'une réalité ou jugé supérieur et préférable à tout autre. Une conversion, quelle qu'en soit la nature, consiste dans la substitution d'un autre système d'idées qui à son tour est jugé réel ou du moins supérieur et préférable à tout autre. Comment se fait cette substitution? Je néglige toutes les métaphores usitées en pareil cas (bourgeon devenant fleur, fruit mûr, etc.), qui n'expliquent rien. On a assimilé la conversion à une suggestion faite par les autres ou qu'on se fait à soi-même; mais ce n'est qu'un élément de sa psychologie. Pour ma part, je chercherais plutôt ses analogues dans les cas de métamorphose partielle à base physiologique : crise de puberté, passage à la sénilité par transition lente, changement brusque de caractère à la suite de violentes émotions, transformation psychique résultant d'une maladie : bref, dans les cas d'altération partielle de la personnalité. Ces altérations ont des degrés; plus elles entament le fond de l'individu, plus elles se rapprochent des conversions. Ceci demande à être précisé.

Les cas de double personnalité sont très connus du public, mais il s'agit des grands cas : ceux où deux personnalités se succèdent

1. Si au lieu des conversions individuelles dont l'origine est *intérieure*, on considère les conversions en masse qui se rencontrent dans l'histoire (les Franks de Clovis, les Anglo-Saxons d'Éthelbert, les Russes de Vladimir, etc.) dont l'origine est *extérieure*, étant due à l'obéissance au chef, à l'imitation, à un entraînement momentané; on voit, même en écartant les cas sans sincérité, combien l'œuvre de la conversion est superficielle et précaire. C'est qu'elle n'agit que sur l'intelligence : elle inculque au prétendu converti qui les comprend tant bien que mal, quelques nouveaux dogmes et préceptes; ils s'ajoutent aux anciens sans les remplacer ni les supplanter; la conversion réelle exige une transformation radicale des instincts, tendances et habitudes, de la manière de sentir et d'agir, une métamorphose qui pénètre dans le tréfonds de l'individu, dans ses sentiments et sa volonté. Ce n'est pas un enseignement purement intellectuel qui pouvait changer les adorateurs d'Odin, ivres de sang et de carnage, en adeptes d'une religion de douceur et de charité. Aussi, on sait les conflits intérieurs entre les deux croyances et surtout les deux morales, les constants retours au culte des ancêtres chez ces convertis d'apparence. Même remarque pour le polythéisme gréco-romain et les conversions superficielles au christianisme.

ayant chacune sa mémoire propre (je néglige les variantes), l'une ignorant l'autre. Quoique la mémoire ne constitue pas à elle seule l'identité et la continuité de l'individu, elle en est la forme visible, le témoin qui l'atteste toujours. Ordinairement, cette alternance de mémoire s'accompagne d'une alternance de caractère et de sentiments. Les observateurs l'ont notée, en la laissant un peu dans l'ombre. Il en résulte que le changement de personnalité est réduit principalement à un changement de mémoire; et, par suite cette anomalie est caractérisée surtout par des variations *intellectuelles*, la mémoire étant le magasin où se conservent toutes nos connaissances.

Pour les conversions, il en est autrement. Il y a scission en deux vies, mais principalement — on pourrait dire exclusivement — dans l'ordre des sentiments et de l'action. La crise terminée, le calme rétabli, le converti renie son passé, mais il ne l'ignore pas : rien n'est changé dans sa mémoire. Il n'est devenu autre que dans sa croyance, ses opinions, sa conduite. L'ébranlement n'atteint sa vie intellectuelle que par contre-coup; elle se modifie seulement dans la mesure que sa nouvelle position exige. L'athée peut devenir un dévot, le libertin un saint; mais pour tout ce qui est étranger à sa nouvelle croyance, il juge et raisonne comme autrefois. On peut en conclure que *toute conversion est une altération partielle de la personnalité dans ses éléments affectifs.*

On peut employer une autre formule mieux adaptée à notre sujet : c'est *une interversion des valeurs.* Ceci est évident, puisque le converti brûle ce qu'il a adoré et adore ce qu'il a brûlé; mais dès qu'un jugement de valeur intervient, nous entrons dans la logique affective. Si l'on admet des jugements inconscients, on est conduit à *supposer* que, dans les conversions, les jugements de valeur (abstraction faite de la conscience) sont de la même nature que les jugements de valeur conscients. Dans les conversions lentes, la période d'incubation est traversée de velléités qui n'aboutissent pas et qui ressemblent à des conclusions partielles et momentanées.

A l'appui de cette hypothèse, on peut alléguer quelques faits, dans la mesure où il est possible de s'aventurer dans cette double obscurité : l'affectif, l'inconscient. Il n'est pas rare qu'à la suite d'une maladie physique ou d'émotions violentes, il se produise un changement total d'humeur (*mood*). J'emploie ce terme faute de mieux, pour dire que le ton principal de la vie affective fait place à un état contraire : l'homme jovial se change en un mélancolique; l'actif devient apathique, inerte; le tempérament amoureux, frigide, indifférent. Ce changement d'humeur influe sur les jugements. Le passage du premier état au second transforme la conception de la

connaissance approfondie de cette religion. Aux temps héroïques du romantisme, les classiques invétérés résistaient, sans être ébranlés, aux critiques, aux manifestes et qui pis est aux chefs-d'œuvre de leurs adversaires. Les raisonnements d'un républicain n'ont aucune prise sur un royaliste fougueux et réciproquement. Sans doute, la tendance, l'ébranlement qui produit la conversion ne naît pas spontanément, sans causes intellectuelles, sans idée provocatrice; mais l'idée n'est qu'un instrument qui tantôt réussit, tantôt échoue. Elle ressemble au pêcheur qui jette son amorce dans l'eau, sans savoir si le poisson mordra à l'hameçon [1].

Une croyance est un système d'idée investi d'une réalité ou jugé supérieur et préférable à tout autre. Une conversion, quelle qu'en soit la nature, consiste dans la substitution d'un autre système d'idées qui à son tour est jugé réel ou du moins supérieur et préférable à tout autre. Comment se fait cette substitution? Je néglige toutes les métaphores usitées en pareil cas (bourgeon devenant fleur, fruit mûr, etc.), qui n'expliquent rien. On a assimilé la conversion à une suggestion faite par les autres ou qu'on se fait à soi-même ; mais ce n'est qu'un élément de sa psychologie. Pour ma part, je chercherais plutôt ses analogues dans les cas de métamorphose partielle à base physiologique : crise de puberté, passage à la sénilité par transition lente, changement brusque de caractère à la suite de violentes émotions, transformation psychique résultant d'une maladie : bref, dans les cas d'altération partielle de la personnalité. Ces altérations ont des degrés; plus elles entament le fond de l'individu, plus elles se rapprochent des conversions. Ceci demande à être précisé.

Les cas de double personnalité sont très connus du public, mais il s'agit des grands cas : ceux où deux personnalités se succèdent

1. Si au lieu des conversions individuelles dont l'origine est *intérieure*, on considère les conversions en masse qui se rencontrent dans l'histoire (les Franks de Clovis, les Anglo-Saxons d'Ethelbert, les Russes de Vladimir, etc.) dont l'origine est *extérieure*, étant due à l'obéissance au chef, à l'imitation, à un entraînement momentané; on voit, même en écartant les cas sans sincérité, combien l'œuvre de la conversion est superficielle et précaire. C'est qu'elle n'agit que sur l'intelligence : elle inculque au prétendu converti qui les comprend tant bien que mal, quelques nouveaux dogmes et préceptes; ils s'ajoutent aux anciens sans les remplacer ni les supplanter; la conversion réelle exige une transformation radicale des instincts, tendances et habitudes, de la manière de sentir et d'agir, une métamorphose qui pénètre dans le tréfonds de l'individu, dans ses sentiments et sa volonté. Ce n'est pas un enseignement purement intellectuel qui pouvait changer les adorateurs d'Odin, ivres de sang et de carnage, en adeptes d'une religion de douceur et de charité. Aussi, on sait les conflits intérieurs entre les deux croyances et surtout les deux morales, les constants retours au culte des ancêtres chez ces convertis d'apparence. Même remarque pour le polythéisme gréco-romain et les conversions superficielles au christianisme.

tique, à l'encontre des autres, s'est produite par crise violente et s'est affirmée avec fracas. Il a traversé « une maladie » et « le plus grand événement de sa vie a été une *guérison* ». Il est d'ailleurs un très bel exemple de logique complète, intégrale, à la fois rationnelle et affective. Tantôt sa pensée est systématique, sa dialectique serrée. Tantôt le raisonnement, mû uniquement par les secousses de l'émotion ou le cours irrésistible de la passion, dégénère en injures. La contradiction dans son œuvre est celle des deux logiques : l'affective l'emporte et on sait qu'elle ignore les contradictions.

II. Les transformations. — Je désigne sous ce nom la métamorphose d'une forme d'émotion en une autre qui paraît spécifiquement différente. C'est un changement à incubation lente qu'il est impossible de réduire à une seule formule et que l'on comprendra mieux par une énumération de faits. Avant d'en donner des exemples, j'indique quelques modes de transformation qui ne sont pas à classer sous cette rubrique.

J'élimine d'abord des changements fréquents dans la vie ordinaire et que le langage désigne sous ce nom : l'amour transformé en haine ou inversement, la prodigalité en avarice, le prosélytisme en indifférence. Ces cas me paraissent assimilables à une forme embryonnaire et très partielle de conversion.

J'écarte encore les transformations apparentes qui frappent beaucoup l'attention et donnent le change aux esprits peu observateurs : par exemple le fanatisme religieux devenant un fanatisme irréligieux ou un fanatisme politique. Pour le spectateur du dehors qui s'en tient au fait brut, il y a une transformation complète; pour celui qui voit le mécanisme intérieur, il y a plutôt permanence. La poussée affective — tendance, désir, émotion, passion, — reste la même quant à son intensité; elle ne fait que se décharger dans une autre voie; comme l'effort musculaire de mon bras selon qu'il arrache une racine ou tire un coup de revolver. Le seul changement est dans l'appréciation, dans les jugements de valeur et finalement dans le contenu intellectuel, dans le but qui prévaut. Une nouvelle croyance a surgi, c'est-à-dire un système de représentation qui, né de la réflexion ou des circonstances extérieures, exerce sa maîtrise sur l'individu. C'est un cas de conversion partielle, un peu différent des conversions complètes qui s'affirment par le calme et la stabilité.

Les transformations que j'attribue, par hypothèse, à une logique inconsciente ne ressemblent en rien aux conversions. Il s'agit d'une émotion d'un genre déterminé et supposée fixe qui se rapproche lentement d'une forme voisine, mais spécifiquement différente et

vie en ce qui concerne l'individu lui-même, ses semblables, son milieu, les événements du monde. Il s'est produit un déplacement des valeurs : autre est la fin désirée, autres les conclusions. Mais cette manifestation de la logique affective me paraît à inscrire au compte du raisonnement émotionnel ou passionnel, précédemment étudié. Ce cas ne ressemble pas à une conversion. Pourquoi?

On a de nombreuses confessions de convertis; elles nous apprennent ce qui suit. Avant la conversion, le plus souvent un état de malaise, de mécontentement de soi-même et des autres, de dégoût pour toute chose, d'impossibilité de désir et de plaisir. W. James en a transcrit plusieurs, entre autres celle de Tolstoï qui est très détaillée (*ouv. cité*, p. 149 et suiv.). Après la conversion, un sentiment de joie, puis de paix, de quiétude; « tout prend une apparence de nouveauté » (Exemples dans Leuba, *loc. cit.*). Ceci diffère totalement du changement d'humeur qui est une cause[1]. Chez le converti, la transformation affective ci-dessus décrite est un effet; elle résulte du travail souterrain qui commence ou qui est fini et elle se ramène à un jugement défavorable sur la vie ancienne, à un jugement favorable sur la vie naissante. Or (et c'est le point important à noter) ce travail aboutit à un apport intellectuel : une nouvelle croyance, un ensemble d'idées et de préceptes faisant corps. A moins d'admettre une forme d'activité raisonnante inconnue de nous, on est réduit à supposer que la constitution et l'adoption d'un idéal est, chez le converti, le résultat d'un ensemble de jugements qui convergent vers une même fin, une même conclusion; que tout se passe *comme si*, à l'état latent, une somme de jugements de valeur s'accumulait suivant un mécanisme précédemment décrit.

Je n'ai parlé que des conversions religieuses parce que, enveloppant l'homme tout entier, elles sont le type de cet événement psychologique. Il y en a d'autres, morales, politiques, esthétiques qui se manifestent aussi par des altérations profondes et permanentes du sentir et de l'agir. Si l'explication hypothétique qui précède est tenue pour valable, on peut l'appliquer à tous les cas.

On trouve dans la personne de Nietzsche un curieux exemple de conversion à la fois religieuse, morale et esthétique : les documents ne manqueraient pas pour l'étudier en détail. Il a passé d'un christianisme sincère à l'athéisme; de la morale commune à l'immoralisme, à la transmutation des valeurs et à la théorie du surhomme; d'un wagnérisme fougueux à un antiwagnérisme intransigeant; de l'art « de la décadence » à l'art « apollinien »; sa conversion esthé-

1. J'entends pour la psychologie, car il est l'effet de changements physiologiques dans l'individu.

tique, à l'encontre des autres, s'est produite par crise violente et s'est affirmée avec fracas. Il a traversé « une maladie » et « le plus grand événement de sa vie a été une *guérison* ». Il est d'ailleurs un très bel exemple de logique complète, intégrale, à la fois rationnelle et affective. Tantôt sa pensée est systématique, sa dialectique serrée. Tantôt le raisonnement, mû uniquement par les secousses de l'émotion ou le cours irrésistible de la passion, dégénère en injures. La contradiction dans son œuvre est celle des deux logiques : l'affective l'emporte et on sait qu'elle ignore les contradictions.

II. Les transformations. — Je désigne sous ce nom la métamorphose d'une forme d'émotion en une autre qui paraît spécifiquement différente. C'est un changement à incubation lente qu'il est impossible de réduire à une seule formule et que l'on comprendra mieux par une énumération de faits. Avant d'en donner des exemples, j'indique quelques modes de transformation qui ne sont pas à classer sous cette rubrique.

J'élimine d'abord des changements fréquents dans la vie ordinaire et que le langage désigne sous ce nom : l'amour transformé en haine ou inversement, la prodigalité en avarice, le prosélytisme en indifférence. Ces cas me paraissent assimilables à une forme embryonnaire et très partielle de conversion.

J'écarte encore les transformations apparentes qui frappent beaucoup l'attention et donnent le change aux esprits peu observateurs : par exemple le fanatisme religieux devenant un fanatisme irréligieux ou un fanatisme politique. Pour le spectateur du dehors qui s'en tient au fait brut, il y a une transformation complète; pour celui qui voit le mécanisme intérieur, il y a plutôt permanence. La poussée affective — tendance, désir, émotion, passion, — reste la même quant à son intensité; elle ne fait que se décharger dans une autre voie; comme l'effort musculaire de mon bras selon qu'il arrache une racine ou tire un coup de revolver. Le seul changement est dans l'appréciation, dans les jugements de valeur et finalement dans le contenu intellectuel, dans le but qui prévaut. Une nouvelle croyance a surgi, c'est-à-dire un système de représentation qui, né de la réflexion ou des circonstances extérieures, exerce sa maîtrise sur l'individu. C'est un cas de conversion partielle, un peu différent des conversions complètes qui s'affirment par le calme et la stabilité.

Les transformations que j'attribue, par hypothèse, à une logique inconsciente ne ressemblent en rien aux conversions. Il s'agit d'une émotion d'un genre déterminé et supposée fixe qui se rapproche lentement d'une forme voisine, mais spécifiquement différente et

finit par lui ressembler. Cette transformation n'a lieu que pour les émotions complexes, telles que l'amour paternel, l'amour conjugal, etc. Ces formes de la vie affective sont considérées comme des types à peu près stables, ayant des marques distinctives qui leur sont propres : d'abord leur objet; puis certains caractères physiques et psychiques que les psychologues ont décrits. Or, il arrive que parfois elles perdent peu à peu leurs caractères spécifiques et subissent une métamorphose — ordinairement incomplète — en un autre type. Ce phénomène mériterait une étude particulière que nous ne pouvons faire en passant. Il suffit à notre but d'en donner quelques exemples.

Observation I. — M..., tempérament d'artiste, très imaginatif, n'a pu suivre sa vocation par suite d'une catastrophe financière, a subi en maugréant une carrière administrative. — Sa femme, jolie, suffisamment instruite et intelligente. — Sa fille, unique, née sur le tard, douée de facultés intellectuelles et morales très remarquables.

A mesure que sa fille avance en âge et en science, M... prend sa femme en pitié, la réduit à un néant qu'elle accepte sans se plaindre, la traite comme une sotte « qui ne comprend rien », comble sa fille de cadeaux, de faveurs, en fait sa compagne assidue, sa confidente intime quoique celle-ci en souffre pour sa mère qu'elle aime tendrement. Si l'on parle d'un mariage éventuel, il entre en fureur : « Quel besoin a-t-elle de se marier? » C'est comme une jalousie anticipée. La fille avait atteint vingt-six ans, quand son père est mort subitement.

Obs. II. — L..., homme nul, ignorant, présomptueux, incapable de tout, esprit faux et maladroit, a végété toute sa vie dans un poste infime. — Sa femme, virile, ambitieuse, intrigante, l'a épousé par nécessité et l'a, durant toute leur vie en commun, accablé de son mépris. — Le fils aîné, esprit sage, pratique, mais très ordinaire est devenu son idole (au détriment du cadet qui lui est très supérieur en tout et l'a montré). Elle le tient en tutelle, le conduit, le pousse, veut pour lui, en fait son confident et parfois son conseiller, transporte sur lui toutes ses ambitions. Elle lui procure un mariage riche, inespéré. Quinze jours après, jalousie féroce contre sa bru : « une sotte, un mouton bêlant ». Critiques et récriminations incessantes contre elle auprès du mari. Six mois de scènes perpétuelles, rupture complète avec son fils qu'elle accuse d'une noire ingratitude.

Obs. III. — C..., marié depuis longtemps, sans enfants, en très bons termes avec sa femme. Survient une jeune parente; inconnue de lui jusqu'alors. Par suite des circonstances, les deux époux sont conduits à la prendre sous leur tutelle. C.... parcourt un premier moment où l'attrait sexuel pour la jeune fille dominait. Mais des raisons puissantes

les combattent : son affection pour sa femme, la grande différence d'âge, etc. Le sentiment primitif se transforme rapidement en un amour paternel : état final qui dure depuis des années.

Je pourrais continuer cette énumération de faits; le lecteur en trouvera dans son expérience personnelle. J'omets aussi les formes embryonnaires, très fréquentes : la femme solide qui traite comme un enfant son mari souffreteux; le mari âgé qui agit de même avec sa très jeune femme; l'amour demi-sensuel qui devient mystique [1].

Ce transformisme psychologique ne peut être que l'œuvre d'un travail intellectuel, en partie conscient. A l'origine, le sentiment normal; puis un état hybride, des formes de passage aboutissant à la métamorphose finale. Quel rôle peut-on assigner à la logique des sentiments dans cette évolution anormale? Ici, comme dans tout raisonnement affectif, il y a une *fin*, un but qui suscite et choisit, à l'exclusion de tous autres, certains jugements de valeur sur les personnes. Cette fin est la conception inconsciente ou inavouée d'un idéal, c'est-à-dire une construction en images appartenant au type que j'ai appelé ailleurs ébauchée (*Imagination créatrice*, Conclusion, p. 264). Dans tous les cas que j'ai observés, l'idéal ne s'étant pas réalisé ou s'étant évanoui, une tendance obscure entraînait l'individu à lui donner la vie, à l'incarner là où il rencontrait quelques conditions d'existence. Ainsi une communauté de tempéraments, de goûts, d'idées (obs. I et II), une apparence ou imitation d'enfant (obs. III); cette transformation pourrait s'appeler *par substitution*. Il faut remarquer que la genèse de ces sentiments hybrides traverse au début une période de lutte entre la forme normale et la forme nouvelle qui doit la supplanter. Le plus souvent, cette phase larvaire se rapproche un peu de l'attrait sexuel; mais sous l'influence de causes diverses — répugnances instinctives, habitudes et règles morales — il se produit une inhibition partielle; il ne reste plus qu'un mouvement d'attraction autour duquel la nouvelle cristallisation s'opère peu à peu.

En ce qui concerne le *mécanisme* du raisonnement, conscient ou non, qui est au fond de ces transformations de sentiments, on peut préciser davantage. L'opération intellectuelle qui les soutient et les dirige est la *pensée par analogie* : forme inférieure adaptée à une logique inférieure. W. Stern qui, dans une bonne monographie, l'a étudiée en psychologue, dit avec raison « que ce processus négligé

1. Par exemple, la tendresse que Mme Guyon éprouve d'abord pour le P. Lacombe, son confesseur. Pour les documents v. Leuba : « Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens », dans la *Revue philosophique*, de juillet 1902.

par les logiciens est le processus le plus ordinaire de beaucoup pour l'esprit humain »[1]. Aussi, il est naturel qu'il tienne une belle place dans la logique des sentiments qui, nous l'avons vu, est celle des primitifs.

Cet auteur distingue quatre catégories d'analogies : 1° externe, où les deux termes sont empruntés au monde des sens : exemple : appeler le chameau, le vaisseau du désert; 2° interne, où les deux termes appartiennent à la vie intérieure, ex. : les analogies des sensations entre elles : sons et couleurs; 3° objective, où les événements du monde extérieur sont employés pour éclaircir et expliquer des états internes : ex. : l'emploi par extension du mot « impression »; 4° subjective, la plus importante de toutes, source principale des personnifications et des mythes : les états internes se glissent sous les états externes et se substituent à eux. Évidemment, les cas de transformation rentrent dans cette dernière catégorie : la conception idéale (état interne) trouve son analogie dans une personne (état externe); il y a fusion des deux termes; puis un travail complémentaire de l'esprit (l'*Ergänzung* de Stern) qui ajoute les qualités absentes que l'idéal réclame.

En résumé, la trame intellectuelle qui soutient ces transformations affectives me paraît consister en ce qui suit : D'abord, un travail inconscient équivalent à une série des jugements de valeur et procédant par analogie. Ensuite et surtout une construction imaginative, faite d'associations irradiant en divers sens, mais unifiées par la sélection inconsciente d'un désir prédominant. C'est la forme fruste du raisonnement imaginatif que nous allons étudier.

III. — Le raisonnement imaginatif.

La forme de raisonnement émotionnel la plus complète, la plus fréquente, la plus importante par ses résultats, est celle que je désigne sous le nom d'imaginative. On pourrait encore l'appeler la forme affective du raisonnement de *découverte*. C'est le raisonnement propre de la croyance, lorsqu'elle raisonne : son rôle dans l'histoire individuelle et collective de l'humanité a été et est encore de premier ordre.

Il ne faut pas confondre le raisonnement imaginatif avec l'imagination créatrice (faculté d'invention, fantaisie, etc.). Bien que ces deux processus psychologiques se ressemblent en beaucoup de points, ils sont de nature différente.

1. *Die Analogie im volkstümlichen Denken*, Berlin, 1893.

Le but unique de l'imagination est de créer. Toute invention, de la plus vulgaire à la plus haute, suppose du nouveau (du moins pour l'individu, car cette nouveauté peut être une répétition pour l'espèce). Certes, la vie affective participe à la création qui naît toujours d'un besoin, d'un instinct, d'un désir; mais cette poussée originelle mise à part, il arrive souvent que l'élément affectif est absent ou négligeable ou exclu par la nature même du travail créateur. Ainsi dans l'invention scientifique, mécanique, financière, commerciale, l'emploi du raisonnement rationnel est seul légitime et l'intrusion d'une émotion ou d'une passion quelconque ne ferait que l'adultérer.

Le raisonnement imaginatif implique toujours des éléments affectifs et n'existe même qu'à cette condition; mais il vise si peu à créer qu'il prétend au contraire découvrir ou établir une vérité existante, par des moyens qui lui sont propres, c'est-à-dire par une construction imaginative : en sorte qu'il diffère de la faculté d'invention par son but, par ses résultats qu'il tient pour objectifs; mais il lui ressemble par les procédés employés.

Maintenant si l'on compare les deux formes de raisonnement — rationnel, affectif — en tant qu'instruments de découverte, la différence se réduit à une opposition fondamentale déjà signalée.

Le raisonnement rationnel en s'appliquant aux événements de la nature, de l'humanité, de la vie sociale, s'efforce, par des procédés multiples, par des méthodes variables selon les cas, de deviner et de reproduire exactement l'ordre et l'enchaînement des phénomènes. Même en admettant avec quelques idéalistes que les principes et catégories qui règlent nos raisonnements ne sont que des stratagèmes pour imposer une discipline à la masse confuse, incohérente des faits et les rendre intelligibles, il reste pourtant incontestable que certains raisonnements sont si exacts, si rigoureusement vérifiés (l'astronome qui prédit le moment d'une éclipse) qu'on ne peut leur refuser un caractère *objectif*.

Le raisonnement émotionnel, au contraire, est toujours régi par une tendance, une inclination, un désir, une aversion, un état affectif quelconque qui exprime l'état du sujet et rien de plus; il est emprisonné dans la *subjectivité*.

Étudions-le maintenant d'après ses œuvres. Rien n'est plus facile, il est partout, s'étend à tout. Cependant j'emprunterai presque tous mes exemples à l'expérience religieuse : les documents abondent, variables selon les races, les temps, les lieux, les degrés de culture; mais au fond le mécanisme logique reste le même.

A l'origine, la création ou (si l'on préfère) la conception de Dieu ou des dieux est-elle l'œuvre du raisonnement affectif seul? Non.

L'opération qui crée les mythes est l'œuvre de la nature humaine tout entière, intellectuelle et affective de l'*homo duplex*. Elle est suivant une définition juste : « l'objectivation psycho-physique de l'homme dans tous les phénomènes qu'il peut percevoir ». La forme de raisonnement que le mythe enveloppe et dissimule, mériterait plutôt l'épithète d'*anthropomorphique*. Elle appartient à cette période primitive dont nous avons parlé dans un précédent article, où la différenciation entre les deux logiques ne s'est pas encore produite. Nous pouvons donc l'omettre au profit de formes plus nettes où l'influence des états affectifs est franchement déterminante.

I. Les croyances, idées ou conclusions relatives à la vie future sont d'excellents exemples de raisonnement imaginatif, d'une marche du connu à l'inconnu, d'un voyage de découverte où le sentiment est le pilote. Dans cette question, il y a deux éléments à considérer : les conceptions diverses de l'immortalité; les raisons par lesquelles on prétend l'établir.

1° Sur le premier point, je me contente d'une énumération qui pourrait être beaucoup plus longue : la vie vague des Ombres, comme dans les poèmes d'Homère; la continuation et répétition de la vie terrestre, croyance qui paraît dater de l'époque néolithique où les morts sont enterrés avec leur mobilier et leurs armes; l'immortalité aristocratique réservée aux Chefs, aux nobles, aux braves ou simplement aux riches (elle a eu même de nos jours, des adhérents tels que Gœthe); la métempsychose; les transmigrations et renaissances indéfinies avec résorption finale dans le grand Être ou extinction dans le *nirvâna*; l'immortalité conditionnelle réservée à ceux qui la gagnent par leurs mérites; l'état de paix perpétuelle, le repos dans l'amour divin (conception mystique); l'omniscience (conception intellectualiste), le progrès sans fin (Leibniz), etc. [1]. Je ne dis rien des multiples opinions sur le *lieu* où la vie future se déroule ni sur sa *durée* limitée ou non. C'est une œuvre d'imagination surajoutée à la croyance principale.

En somme, la conception d'une immortalité heureuse ou malheureuse se ramène à des jugements de valeur sur les différentes formes de la vie dont l'une est tenue pour le souverain bien (paradis), l'autre pour le souverain mal (enfer); c'est une conclusion qui dépend des désirs, des aspirations, des goûts : l'homme actif ne conclut pas comme le contemplatif, ni un ascète comme le Scan-

1. On trouvera sur ce point beaucoup de documents historiques et ethnographiques dans L. Bourdeau, *Le Problème de la mort*, Paris, Alcan, ch. v et vii.

dinave espérant en la *Walhalla*. Rien de plus vrai que la formule : « Dis-moi quel paradis tu rêves et je te dirai qui tu es ».

2° Cette croyance, cette affirmation d'origine sentimentale quel qu'en soit le contenu a été d'abord toute spontanée; puis elle a été forcée de se consolider contre le doute et les difficultés issues de la réflexion. Alors la logique apparaît. Le principe vrai, fondamental, universel qui lui sert de base est un fait psychique de la nature de l'homme : le désir de vivre toujours. Il est le nerf de tout raisonnement en faveur de l'immortalité. « Les êtres doués d'intelligence, dit saint Thomas, désirent exister toujours et un désir naturel ne peut exister en vain »[1]. Discuter, cette assertion n'est pas de notre sujet : d'ailleurs, cette besogne a été faite bien des fois, notamment par Taine (dans sa critique de Jouffroy) sous une forme humoristique qui a soulevé des indignations, mais qui enveloppe une dialectique très serrée. Malgré son apparence d'axiome, ce prétendu principe est au fond une affirmation sentimentale dont rien ne justifie la validité. Il s'impose comme préféré non comme prouvé et c'est de notre faculté de sentir qu'il tire toute sa force. Quoi qu'il en soit, à l'appui de ce principe protecteur de l'immortalité, on a allégué des « preuves », les unes expérimentales, les autres rationnelles.

Preuves de fait. — A l'origine, cette croyance — on l'a répété à satiété — est née des rêves et états similaires où l'âme semble douée d'une vie indépendante. Actuellement, ce genre d'arguments est hors d'emploi; mais la croyance persistante aux fantômes, aux apparitions et évocations d'esprits en est un succédané. La « Société de recherches psychiques » de Londres qui a institué sur toute la surface du globe l'étude des phénomènes supranormaux, ne poursuit pas un but purement spéculatif : beaucoup de ses membres pensent et disent que si un seul fait d'apparition *post mortem* était bien et dûment constaté, le résultat pratique serait capital[2].

Preuve rationnelle. — La principale, bien connue, se déduit de la nécessité d'une sanction. C'est la conclusion rationnellement déduite d'un principe de justice. Historiquement, elle s'est produite assez tard. A l'origine, la survivance a été admise à titre de fait, sans aucune trace d'une rétribution suivant les œuvres et la conduite morale.

Je le répète : la valeur probante de ces arguments de l'une et l'autre espèce n'a rien à faire ici; il ne s'agit que de leur nature

1. *Summa theologiae*, I, 75, b. ap. Bourdeau, *ouv. cité*, p. 102.
2. Sur ces questions, consulter l'ouvrage posthume de Myers, *Human Personality and its survivance of bodily Death*, 2 vol., Longmans, 1903.

logique. Or, il faut remarquer que dans la poursuite de ce problème le raisonnement subit une transformation. Au premier moment, il est purement imaginatif; le désir engendre et organise une croyance : le vrai croyant, celui qui pose son besoin de toujours vivre comme nécessaire, s'en tient là; il est sourd à toutes les attaques. Au second moment, quand le doute s'est insinué, le raisonnement n'est plus un instrument de conjecture pour découvrir, mais un effort pour démontrer, il devient une *justification*, un plaidoyer — forme spéciale que nous étudierons plus loin; il reste affectif dans son fond, mais en prenant les allures et le masque de la logique rationnelle. Ce changement mérite d'être noté. Il montre l'impossibilité d'une classification rigoureuse des raisonnements affectifs. Le raisonneur passe sans scrupules d'une forme à une autre, les emploie toutes indistinctement, pourvu qu'elles concourent à ses fins.

II. L'art de la *divination* est l'œuvre la plus considérable que le raisonnement imaginatif ait construite et l'effort le plus acharné pour résoudre par des procédés extra-rationnels des questions auxquelles la logique rationnelle ne répond pas. Il remonte à la plus haute antiquité et se rencontre partout. Les aborigènes du Nouveau Monde l'ont inventé comme leurs frères de l'Ancien Monde. Il a été appliqué à tous les actes de la vie privée et publique, depuis les plus frivoles jusqu'aux plus graves. Il est devenu une institution d'État chez beaucoup de peuples : les Romains, qui l'ont appris des Étrusques; l'oracle de Delphes, ce gouvernement moral de la Grèce, qui a duré près de quinze cents ans. Même à l'époque de la Renaissance, les rois et les grands ont leurs astrologues qui sont des personnages officiels. Il prend à la longue les apparences d'une science; il est enseigné par tradition ou consigné dans des écrits nombreux et volumineux; c'est une étude compliquée, très minutieuse, ayant pour chaque groupe de phénomènes sa terminologie propre. L'aruspécine était fondée sur un examen anatomique très approfondi des entrailles. La divination par les variétés de la foudre se perd en observations et subtilités sans nombre. Les traités d'astrologie sont un labyrinthe inextricable de classifications, de déductions, d'inductions, de distinctions. — Voilà une longue histoire, et il ne faut pas oublier que si l'art divinatoire s'est atrophié sous l'influence de la culture scientifique, il n'est pas mort. De nos jours, les centres les plus civilisés ne manquent pas de gens dont le métier est de pronostiquer l'avenir.

Le savant peut traiter avec mépris cet entassement d'aberrations séculaires et cette codification du néant; mais le psychologue ne

peut considérer la divination sans quelque complaisance, comme une manifestation de la nature humaine qui, par sa ténacité, affirme la nécessité d'une logique étrangère à la raison.

« La divination, dit son savant historien, est la pénétration de la pensée divine par l'intelligence humaine, en dehors des considérations ordinaires de la science; c'est une connaissance d'une nature spéciale, toujours obtenue par voie de révélation surnaturelle, avec ou sans le secours du raisonnement »[1]. Il distingue deux formes 1° intuitive : les songes, l'évocation des morts, l'enthousiasme (au sens étymologique); elle est hors de notre sujet, la révélation étant directe ; 2° inductive ou déductive, c'est-à-dire par interprétation. Elle prend ses matériaux partout : la terre, les eaux, le ciel, les astres, les phénomènes météorologiques, les hommes, les bêtes, les objets inanimés, le tirage au sort, les combinaisons numériques; elle embrasse le monde entier et revêt les formes les plus inattendues.

Son mécanisme logique, variable suivant les cas, ne peut être déterminé qu'en gros.

D'abord la divination repose sur un principe général, admis inconsciemment ou vaguement conçu : c'est que dans l'univers tout se tient et que, entre les éléments les plus dissemblables, il y a une corrélation. Assurément, l'homme primitif, en essayant de pénétrer l'avenir, n'avait aucune idée de ce principe abstrait; mais sa conception animiste du monde le mettait en présence de forces sentantes et agissantes, répandues partout, analogues à lui et il lui semblait naturel de les interroger. — A ce moment de l'évolution humaine, chacun est, pour son propre compte, devin aussi bien que pêcheur, chasseur ou charpentier. Plus tard, par suite de la division du travail, il se forme une classe spéciale d'interprètes (prêtres, magiciens, médecins, devins) guidés par quelque généralisation empirique, grossière et hasardée, mais qui suppose dans ses essais d'explication certaines corrélations entre l'individu et le reste du monde. — Ce fut l'œuvre de la philosophie d'atteindre la généralisation complète du principe « que tout se tient dans la nature ». Sauf les Épicuriens, les écoles philosophiques de la Grèce admettaient la divination soit partiellement, avec des restrictions et réserves, soit totalement, comme les Stoïciens, en conséquence de leur théorie du σύνπνοία πάντα. Le christianisme des premiers âges ne l'a pas niée, mais l'attribuait aux démons[2]. Toutefois, il ne faut

1. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris, 4 vol.
2. Cette croyance à une corrélation directe entre les manifestations de la nature et les actes humains a été plus répandue qu'on ne pense chez les philosophes

pas exagérer la valeur de ce principe : il est plus théorique que pratique. Du point de vue de la logique rationnelle, il apparaît comme le fondement de toutes les conjectures divinatoires. Du point de vue de la logique des sentiments, c'est douteux. Nous savons que celle-ci se soucie assez peu des principes et qu'elle semble guidée plutôt par une croyance instinctive, irréductible à une formelle rationnelle.

Maintenant, si l'on considère la conjecture divinatoire dans les cas particuliers, *in concreto*, telle qu'elle est pratiquée en fait, on y trouve des éléments affectifs, imaginatifs, rationnels.

1° *Éléments affectifs*. Il y a d'abord le désir intense, sans critique (c'est-à-dire soustrait à toute inhibition des jugements rationnels) qui engendre cette croyance : qu'un pouvoir surnaturel, Dieu ou Destin, répondra par un moyen quelconque à la question posée. La croyance est proportionnelle au désir; il se trouve des demi-croyances.

Il y a le choix du procédé. Entre tant de moyens supposés efficaces, pourquoi l'interrogateur a-t-il une préférence? Avant tout, son goût, ses dispositions personnelles, comme le catholique qui a une dévotion particulière pour tel saint; puis le hasard, la facilité de l'opération, la tradition, l'imitation ou au contraire la mode qui est un goût collectif à l'état instable.

Puis, un raisonnement très élémentaire fondé sur des sentiments : Conclusion par analogie affective : une rencontre fâcheuse est de mauvais augure, le hurlement nocturne d'un oiseau présage la mort, etc. L'analogie est, non dans les perceptions, mais dans l'état émotionnel qui les accompagne. — Par contraste : on sait combien cette forme d'association prédomine dans la vie des sentiments; conclure du blanc au noir, d'un rêve lugubre à l'événement contraire, d'un enterrement à un mariage, etc.

Enfin, il y a l'état d'attente avant la réponse; l'oscillation entre l'espérance et la peur. Dans l'interprétation des cas douteux, l'interrogateur incline, selon son caractère, vers une conclusion optimiste ou pessimiste.

2° *L'élément imaginatif* pur se réduit au mode de pensée symbolique. Les perceptions et images concrètes sont transformées en images symboliques : en sorte que toutes les manifestations de la

de l'antiquité. Dans la Chine ancienne, Ki-tse professe cette maxime : « Quand la vertu règne, la pluie vient à propos; quand on rend des jugements équitables, le froid vient à son temps ». En Grèce, ce fait que les grandes écoles philosophiques ont discuté la divination, prouve combien les croyances religieuses d'une époque influent même sur ceux qui s'en croient totalement émancipés.

nature et de l'humanité n'ont pas seulement leur valeur brute, mais une signification cachée, un sens occulte qu'il faut déchiffrer. C'est l'essence même de la divination, et il est inutile de donner des exemples.

3° *L'élément rationnel* est propre aux cas d'interprétation difficile. Le raisonnement simule la forme rationnelle et prend une allure scientifique. L'interrogateur n'est plus compétent pour comprendre par lui-même la réponse. Il n'est pas à la portée d'un novice de prédire la destinée d'un homme ou le résultat d'une bataille d'après la position des astres. C'est la divination savante, celle qui a produit les grands traités, mentionnés plus haut, auxquels un ensemble imposant d'observations, de déductions, d'inductions, de calculs donnent une apparence de solidité. Rien n'y manque, sauf une base ferme et l'objectivité que la construction imaginative atteint quelquefois en fait (dans les découvertes qui réussissent); jamais en droit, parce qu'elle exprime une conception individuelle, subjective. Il est vrai que l'art divinatoire se réclame de l'expérience, se prétend vérifié par elle, la compte comme une des preuves de sa validité logique. Par une illusion naturelle, le croyant attache plus d'importance à une prédiction qui s'accomplit qu'à une centaine d'autres dont il justifie péniblement l'échec. Mais tout ceci sort de la logique des sentiments et n'est qu'un effort pour l'étayer.

Notons un dernier caractère du raisonnement divinatoire qui tient à sa nature foncièrement affective : c'est l'insouciance des contradictions. D'une part, il suppose, au moins implicitement, un rapport fixe entre les événements du monde et les événements de la vie humaine, même individuelle. D'autre part, l'homme essaie d'échapper à une réponse déplaisante et de tricher avec son Destin. L'oracle ou le devin dit : « Un tel mourra de telle mort, dans tel endroit », et la victime désignée invente des subterfuges, se flatte de modifier l'avenir. Les entrailles interrogées par l'aruspice sont défavorables à une entreprise de l'État; on recommence plusieurs fois pour obtenir la réponse favorable. Les historiens de l'antiquité abondent en récits de ce genre. On désire une réponse vraie, mais on la désire consolante; ce qui n'est contradictoire que pour la raison. Chaque désir, nous le savons, ne voit et ne veut que sa fin.

III. Quoique la *magie* et la divination soient étroitement unies par leur nature et leur histoire, la position n'est pas identique dans les deux cas. L'art divinatoire est une interrogation; il interprète. La magie est une opération, un acte; elle commande. De là une différence évidente dans leur logique : celle de la magie répudie le type

affectif pour adopter une forme de raisonnement en partie imaginatif, en partie intellectuel. A ce titre, nous pourrions l'omettre; quelques remarques suffiront à montrer les différences.

Le sorcier se croit un être surnaturel. Chez quelques peuples, il l'est par droit de naissance, la profession étant héréditaire; mais partout, il doit subir un long noviciat, de dures épreuves; il n'acquiert son savoir et sa technique qu'avec beaucoup de peine, comme le font à notre époque un chimiste ou un musicien. Même en faisant la part de l'imposture, il est convaincu de pouvoir à son gré faire la pluie et le beau temps, tuer, guérir, etc. Ses incantations ont une vertu irrésistible qui vient de lui. Quelques-uns se sont même crus capables de forcer les dieux à l'obéissance. Il vit donc dans un monde imaginaire.

Toutefois, il y a, dans sa prétendue science, des éléments rationnels d'une nature trouble et suspecte. Il raisonne d'après des analogies factices (la poudre de momie est un brevet de longue vie). Il se complaît surtout dans l'emploi abusif de la notion de cause [1]. De là des principes comme ceux-ci : « L'effet ressemble à la cause qui le produit », source de la magie imitative dont on peut donner comme exemple, l'envoûtement qui a été pratiqué partout. « Les choses qui ont été en contact et ont cessé de l'être, continuent à s'influencer comme si le contact persistait »; c'est le principe de l'action à distance qui a donné lieu à de nombreuses applications.

Par contre, dans la logique de la magie, l'élément affectif est négligeable, d'action faible, parce que suivant la juste remarque de Frazer (*loc. cit.*) : « La conception fondamentale de la magie est identique à celle de la science.... son système repose sur la foi, aveugle sans doute, mais réelle et ferme dans l'ordre et l'uniformité de la nature. Son erreur vient non de ce qu'elle croit à une succession de phénomènes déterminés par des lois; mais de la conception totalement fausse qu'elle a de la nature de ces lois ».

Les faits contenus dans cette section de notre étude ont été empruntés à une seule source, aux manifestations de la vie religieuse et aux croyances qui s'en rapprochent. Il serait facile, mais sans profit, de chercher ailleurs. La ténacité d'une logique si fragile [2] serait inexplicable, si l'on ne savait qu'elle est ancrée dans le cœur de

1. Ce fait a été signalé par les ethnologistes et mythographes qui consentent à dépasser la simple collection des faits : Voir Tylor, *Primitive culture*; A. Lang, *Myths et religions*; mais surtout Frazer, *The golden Bough*, t. I, ch. III.

2. Les historiens ont constaté que, durant plusieurs siècles, le polythéisme gréco-romain a survécu sous la forme de la divination, plus forte que le christianisme qui la prohibait.

l'homme, indépendante de la raison qui dissiperait ces chimères. Elle a duré et dure encore parce qu'elle a sa raison d'être dans des tendances indestructibles. « Par une série de déductions très logiques et fatales, on s'explique, dit Tarde, que certaines superstitions fameuses, la sorcellerie, la divination par le vol des oiseaux ou par les songes, les oracles, l'astrologie soient nés d'une manière indépendante chez la plupart des peuples, au Pérou et au Mexique comme en Grèce et à Rome. C'étaient là des erreurs nécessaires; car en fait d'inventions nécessaires, il n'y a pas que des vérités. Nécessaires à quoi? A satisfaire de mieux en mieux, sur une échelle sociale de plus en plus vaste, cet impérieux besoin de certitude et de sécurité qui est la fin commune de la religion et de la raison[1]. »

IV. — Le raisoannement de justification.

I. Je serai très bref sur cette forme de raisonnement, la plus simple, la plus enfantine, la plus banale de toutes. Elle est bien connue, quoique la logique des sentiments soit peu explorée. Son nom est ancien, puisqu'on l'attribue généralement à Malebranche. Pourtant, elle mérite une mention, ne fût-ce que pour la distinguer du raisonnement composite ou plaidoyer qui sera étudié ci-après et qui est très différent.

Son caractère essentiel, c'est d'être engendrée par une croyance ferme et sincère qui se refuse à être troublée et aspire au repos. Le raisonnement de justification est nettement téléologique. Malgré quelques apparences de rationalisme, il appartient au type affectif pur se manifestant dans sa plus grande pauvreté. La croyance aveugle (quel que soit son objet) étant l'affirmation de l'individu dans son désir et son sentir les plus intimes, tient au fond même de son être. Elle est, en dernière analyse, *une manifestation partielle de l'instinct de la conservation* : de là sa ténacité. Mais si inébranlable qu'elle paraisse, le doute la traverse au moins par moments. Il s'ensuit une rupture d'équilibre mental qui appelle un remède. C'est le raisonnement de justification.

Celui qui a une foi ardente en un homme ou un régime politique ou une forme de gouvernement, n'avouera jamais leur impuissance, ne s'incline pas devant leur échec, mais cherche au dehors des semblants de raisons. La chute de l'empire romain sous le choc des Barbares était attribué par les païens à l'abandon des anciens Dieux, par les chrétiens à un châtiment providentiel du paganisme. Cette

1. Tarde, *Logique sociale*, p. 271.

thèse est dans saint Augustin, Salvien et d'autre part chez les historiens polythéistes, leurs contemporains.

Dans la morale pratique, le raisonnement justificatif est d'un emploi journalier. Dans la morale théorique, celle que les moralistes bâtissent laborieusement, le procédé est plus savant, plus systématique; mais au fond c'est une tendance maîtresse, une préférence individuelle, une subjectivité qui, dissimulée sous cet appareil logique, guide vers une fin posée d'avance. Comme le fait remarquer Balfour[1], dans les discussions de morale, il y a une diversité extrême dans les prémisses, une uniformité étrange dans les conclusions. Pourquoi? parce que les conclusions étaient fixées dès le commencement et le but arrêté avant que le voyageur se mît en route. « Les constructeurs de morale sont des avocats qui se donnent toute liberté sur les prémisses, non sur les conclusions. »

Dans toutes les religions, la logique justificative s'épanouit luxurieusement. Les vrais croyants ne sont jamais embarrassés par les malheurs individuels ou collectifs des gens pieux : la catastrophe d'un train de pèlerins, l'insuccès d'une guerre sainte, le miracle refusé aux plus ardentes et aux plus légitimes prières, l'infortune s'acharnant sur un juste, etc. Sans s'inquiéter d'un double illogisme, ils déclarent que les voies de la Providence sont impénétrables et en même temps ils essaient de les justifier.

Beaucoup de malades raisonnent de même à l'égard de leurs médecins ou des remèdes, parce que leur psychologie est identique à celle des dévots, et ils trouvent toujours quelque prétexte qui, à leurs yeux, explique les insuccès du praticien ou de sa thérapeutique.

Je n'ai parlé que de l'homme normal. Chez certains aliénés (délire des persécutions, mélancolie, etc.) le raisonnement de justification est sans cesse en action et il n'est pas sensiblement plus faible que chez les gens raisonnables, « parce que tout état émotionnel a une cécité et une insensibilité naturelles pour tous les faits qui s'opposent à lui ». (James.)

II. — A côté de cette forme de raisonnement dont la valeur objective est si faible, il faut en mentionner une autre que j'appelle le *raisonnement de consolation*. Il est né du besoin de trouver un remède à la douleur morale.

Si l'on exclut les pessimistes qui ne veulent pas de consolation, les stoïques qui les dédaignent, les esprits lucides qui en voient la fragilité, — le reste de l'humanité est très accessible à cette appa-

1. *Les bases de la croyance*, trad. f[se], p. 157.

rence de raisonnement et se prête volontiers à l'illusion qu'il procure.

Tous les malheurs de l'existence : ruine, déchéance, maladie, séparation par la mort, sont pour le patient une diminution de vie, un amoindrissement senti de sa personnalité. La tendance à être et à mieux être, la « volonté de puissance », plus simplement l'instinct fondamental de la conservation est atteint, entravé, blessé. Le raisonnement de consolation est un effort pour restituer, par des moyens artificiels, la quantité de vie et d'énergie perdues. Qu'il naisse en nous spontanément ou que nous l'acceptions des autres, il vise toujours le même but et il consiste dans la *mise en valeur* d'états passés ou futurs, propres à compenser le présent : car on ne peut chercher ailleurs que dans les souvenirs agréables d'un temps écoulé ou dans cette construction imaginaire, projetée dans l'avenir, qu'on nomme l'espoir.

La « Consolation » a été un genre littéraire florissant dans l'antiquité (voir Sénèque), à la grande époque des rhéteurs, ces ouvriers inconscients de la logique émotionnelle. Si de nos jours, il est hors d'usage, le simulacre de raisonnement qui le constitue reste vivace dans toutes les formes de condoléance journalière, dès qu'elles essayent d'être un peu plus qu'une formule sèche et banale.

V. — Le raisonnement mixte ou composite.

Nous nous rapprochons de la logique rationnelle sans y entrer, car elle n'admet pas de compromis, et le mélange d'éléments affectifs imprime une marque d'exclusion au raisonnement que nous appelons mixte ou composite. Ce terme paraît approprié : il laisse entendre que cette forme de raisonnement exige un enchaînement rationnel qui en est le squelette; l'emploi des émotions comme moyen d'agir et comme procédé d'argumentation. — On pourrait le nommer aussi raisonnement affectif réfléchi et, dans quelque cas, raisonnement affectif artificiel, parce qu'étant conscient, volontaire, calculé, il s'oppose au raisonnement affectif spontané. Plus simplement on peut dire que c'est un *plaidoyer*. Le raisonnement mixte varie en fonction de la quantité de logique affective et de logique rationnelle qu'il contient.

Précédemment, nous avons fait remarquer que la logique rationnelle travaille tantôt à découvrir, tantôt à démontrer. Dans le premier cas, elle poursuit la solution d'un problème. Bien que le résultat soit souvent pressenti, soupçonné, il reste conjectural tant qu'on n'a

pas épuisé la série des moyens termes qui imposent la conclusion. Dans le second cas, une affirmation est posée à titre d'hypothèse : l'œuvre de la démonstration consiste à la valider par un enchaînement rigoureux de raisons [1].

La logique des sentiments, elle aussi, s'oriente dans ces deux directions : tantôt elle s'essaie à découvrir, nous l'avons vu en étudiant le raisonnement imaginatif; tantôt elle simule la démonstration, comme dans le plaidoyer. Mais entre la démonstration et le plaidoyer, la différence est foncière.

La démonstration marche vers son terme d'un pas méthodique et assuré. Elle n'a qu'un but, la vérité. Elle ne s'adresse qu'à l'homme intellectuel. Elle est de nature spéculative. La conclusion atteinte régulièrement, elle ne s'inquiète pas des conséquences pratiques.

Le plaidoyer marche tout autrement. La conclusion est arrêtée d'avance. Fournir des preuves est pour lui une œuvre secondaire, au fond un simple moyen. Il n'a qu'un but : persuader, entraîner, faire, agir; il n'a que des préoccupations pratiques. Il s'adresse à l'homme tout entier, surtout à ses sentiments, à ses tendances, à sa volonté pour les dominer, les subjuguer. Le raisonnement composite est une arme de combat. Il s'adresse quelquefois à nous-même, le plus souvent aux autres : son emploi est rarement individuel, presque toujours social. Il se rencontre partout :

Dans les discussions morales, politiques, religieuses, sociales, esthétiques; le tribun qui soulève les masses, le prédicateur qui réchauffe le zèle des croyants, l'avocat dans les causes criminelles, la propagande morale, littéraire, artistique et même scientifique des conférenciers, etc.

Dans les romans et les pièces de théâtre à *thèse*, qui ne diffèrent du plaidoyer proprement dit que par une adaptation à la lecture ou à la scène, par une substitution de l'écriture à la parole.

Dans la vie ordinaire, les discussions en faveur d'une opinion à soutenir, d'une affaire à tenter, d'un mariage à conclure, d'un voyage à entreprendre, etc.

Tous les modes d'emploi de ce procédé de raisonnement sont réductibles à deux principaux, en négligeant les nuances :

On est convaincu de la légitimité de sa thèse. — En ce cas, le point de départ étant admis, on est capable de construire son plai-

1. Remarquons que la différence entre les deux procédés est un peu superficielle. Les théorèmes de la géométrie, les principes de la physique, actuellement matière à démonstration, ont été à l'origine le résultat d'une marche vers l'inconnu. Par contre, dans certains cas, pour des nécessités didactiques ou autres, on suppose le problème résolu. Alors la démarche logique prend la forme d'une démonstration, étant au fond un procédé de recherche.

doyer suivant les règles de la logique rationnelle, et le raisonnement mixte se rapproche de la démonstration par une dialectique serrée, une argumentation rigoureuse, quelquefois par l'abus des divisions et subdivisions (Exemples : dans l'éloquence politique, Démosthène, dans l'éloquence sacrée, Bourdaloue). Il n'y a emploi des « valeurs » c'est-à-dire des éléments affectifs qu'autant qu'il faut pour émouvoir et triompher.

On est peu ou point convaincu de la légitimité de sa thèse. — En ce cas (un avocat plaidant une cause qu'il sait mauvaise), l'élément rationnel relève plutôt de la sophistique[1]. La charpente intellectuelle est frêle et pleine de trous, et la logique des sentiments se fait la part du lion par nécessité.

Il ressort des remarques précédentes que le type du raisonnement mixte se trouve dans l'éloquence vraie, celle qui est mieux qu'un verbiage élégant et vide. Je n'ai pas à apprendre au lecteur ce qu'est l'éloquence, mais à montrer que ses conditions psychologiques sont celles du mode de raisonnement qui nous occupe. Cicéron en donne une définition très bien appropriée à notre sujet : « C'est un état d'émotion continue[2]. »

Elle est naturelle à l'homme : même chez les sauvages, il y a des gens éloquents qui, dans un idiome pauvre, aidés des intonations et des gestes, savent convaincre et entraîner leurs congénères. Elle est une des manifestations de cette logique primitive, *indifférenciée*, dont nous avons parlé, où les éléments rationnels et affectifs étroitement enchevêtrés concourent à la même fin; et si elle existe et agit encore chez les peuples civilisés, ce n'est pas à titre de survivance, mais parce que rien ne peut la remplacer. Pour qu'elle disparût, il faudrait que tout fût démontrable ou que la nature humaine fût transformée de fond en comble. A elle seule, elle est une *preuve de fait* de la *nécessité* pour l'homme d'une logique émotionnelle.

Puis, après des siècles, — pas très tard pourtant, comme l'histoire nous l'apprend — les rhéteurs sont venus qui ont travaillé sur la matière oratoire comme les grammairiens sur la matière linguistique, en ont extrait des préceptes et des règles et composé des traités du parfait orateur. Leur but était uniquement pratique, didactique. Qu'ils aient réussi ou non, peu nous importe; mais il est certain qu'ils ont fait, sans le vouloir et le savoir, un premier essai

1. Les différences et les ressemblances entre la logique affective et les sophismes reconnus et classés par la logique rationnelle exigeraient une étude trop longue pour cet article. Elle trouvera sa place ailleurs.
2. Quid aliud est eloquentia nisi motus animi continuus? (*Orator*.)

d'une logique des sentiments, restreint à un cas particulier. On peut s'en convaincre par l'examen de quelques détails.

D'abord, la préoccupation exclusive, obsédante, du succès à conquérir par tous les moyens possibles, surtout par l'action des secousses émotionnelles : « Pour l'orateur, l'homme est un être mis en mouvement par l'imagination et la passion ». « L'éloquence se juge à la réussite, c'est-à-dire à l'effet produit, et on n'agit sur les hommes que par les passions ». « Il ne s'agit pas d'éclairer, mais d'entraîner, de convertir; il faut remuer le cœur, ébranler l'imagination, subjuguer la volonté ». Tels sont les préceptes généraux qui reviennent à satiété dans les traités de rhétorique les plus renommés.

Puis, il y a les procédés, les recettes tirées de l'observation pour reproduire ou imiter ce que les grands orateurs ont trouvé spontanément et dont l'expérience a démontré l'efficacité.

Pour le fond, c'est la logique rationnelle qui fournit les règles. L'ordre et la disposition des arguments par voie d'accumulation ou de gradation est fondée sur des raisons réfléchies. Ce sujet a été traité avec des détails suffisants (dans le premier article); je n'y reviens pas.

Pour la forme, les procédés sont presque toujours empruntés à la logique affective. Les « mœurs oratoires » dont les rhéteurs font un si grand état, signifient, dans notre langage, la connaissance et surtout le maniement psychologique de l'auditeur. Il s'agit moins de son niveau intellectuel que de son caractère, ses tendances, ses goûts, ses sympathies et antipathies. Cette adaptation psychologique consiste dans le choix des *valeurs* à répudier, employer, mettre en relief; ce qui est le fond même de la logique affective.

Si l'on passe de l'intérieur à l'extérieur, aux formes de langage qui traduisent les idées et les sentiments, la marque de l'éloquence est l'emploi fréquent du style *figuré*, œuvre de l'imagination et de l'émotion, comme tel exclu de la démonstration rationnelle : comparaisons, métaphores, prosopopée, hyperbole, ironie ou plaisanterie, insinuations, exclamations, apostrophes, interrogation qui laisse dans le vide, etc.; tous ces moyens et d'autres, quelle que soit leur valeur littéraire, expriment moins des états intellectuels que des états de sentiment; leur force est dans le facteur affectif qu'ils contiennent; ils agissent non par preuves, mais par suggestions.

Enfin, il y a l'action des gestes, du débit oratoire, de la voix. Cette éloquence du corps d'une puissance aussi grande qu'éphémère (ce qui a fait dire à tort que l'orateur meurt tout entier) est un élément de la logique émotionnelle, puisque l'émotion forte et son expression physiologique sont inséparables. Dans les assemblées

religieuses (missions, *revivals*), les conversions brusques, les terreurs, les sanglots, les cris, dans les assemblées politiques ou populaires, les entraînements irrésistibles : ces faits et bien d'autres montrent que l'action chez l'orateur est une manière de preuve et remplace parfois une démonstration [1].

Reste à signaler un caractère qui distingue le raisonnement mixte entre toutes les formes de la logique des sentiments, peut-être parce qu'il est plus fortement empreint de rationalité. Le raisonnement passionnel, de justification, de consolation, de conjecture imaginative, celui qui produit les conversions et transformations ont tous une marque purement individuelle ou ne dépassent l'individu que rarement et par accident. Le caractère extra-individuel, *social*, du raisonnement mixte est évident, puisqu'il se propose d'agir sur les autres hommes. « En apparence, dit Tarde, rien de plus contraire à la logique que la rhétorique. La rhétorique n'est-elle pas essentiellement l'art des virements non logiques de la croyance et du désir? Oui, au sens individuel du mot logique. Mais, au sens social, elle est l'instrument logique par excellence, le procédé le plus puissant de diffusion imitative, des idées et d'équilibration ascendante des croyances. Ceux que la rhétorique persuade sous la forme du livre, du journal ou du discours ont besoin d'être persuadés et sont presque toujours impuissants à se convaincre eux-mêmes. Un passage de Maudsley est bien propre à nous montrer l'insuffisance de la logique individuelle réduite à ses seules ressources : « Il y a des personnes, dit-il, qui ont l'habitude de peser leurs raisons si minutieusement (c'est-à-dire de se conformer si exactement aux règles de la logique individuelle), qu'elles prennent difficilement une décision et on les aide grandement si l'on répète simplement sur un ton de confiance les raisons qui les font pencher d'un côté. Ces personnes se sentent soulagées, bien qu'au fond elles puissent n'avoir aucune estime pour le jugement de celui qui les a conseillées. » Cette action prestigieuse d'un individu sur un autre se produit, on le voit, en violation de toutes les lois de la logique individuelle isolément considérée [2] ».

Il faut préciser davantage, car l'action sociale du raisonnement se manifeste de plusieurs manières. Le plaidoyer — il ne s'agit que de lui — est une forme franche ou dissimulée, violente ou mitigée du

1. Il faut reconnaître que dans ce cas, la logique des sentiments se rapproche beaucoup de la logique instinctive, organique, plutôt que psychique. Mais je rappelle que, sans aucun appareil oratoire et même sans mots, elle peut imposer une conclusion. J'en ai donné des exemples. (Article précédent, p. 605.)

2. *Logique sociale*, p. 76.

combat. Il cherche le succès, la victoire, le triomphe et, comme à la guerre, tout est bon, même la ruse. Ceci est vrai des discussions familières comme des plus hauts débats. C'est qu'il a sa source non dans l'égoïsme pur, mais dans la tendance du moi à l'expansion, à l'affirmation de lui-même et, s'il le peut, à la domination. Est-on convaincu, la croyance étant l'expression de nos désirs ou répulsions internes, on défend sa propre cause. Est-on peu ou point convaincu de la thèse qu'on soutient, en l'adoptant on la fait sienne et on la défend par amour-propre. Les deux cas imposent la même attitude.

Mais les grandes convictions seules créent la logique affective et par elle la maîtrise des esprits : par exemple, Savonarole entraînant les Florentines au sacrifice de leurs bijoux, de leurs vêtements de luxe et le peintre Bartolomeo della Porta à brûler lui-même ses tableaux. A de telles œuvres, un ordre simple ne suffit pas; pour que l'impératif soit obéi, il faut une accumulation de *raisons émouvantes* qui sont les moyens termes préparant la conclusion.

Après avoir étudié séparément les principales formes du raisonnement affectif et montré, en fait, qu'une classification nette, précise, complète est impossible; qu'une approximation seule est accessible, on peut, d'un point de vue plus général, tenter une réduction de ces formes d'après leurs origines.

Négligeons leur matière, leur contenu, l'agencement logique propre à chacune, leur fin particulière, pour ne considérer que la part contributive à la fin générale de l'individu.

La logique rationnelle est née du besoin de s'adapter par la connaissance au milieu extérieur, à ses propriétés et à ses attributs. Ce besoin d'abord pratique est devenu avec le temps spéculatif et pratique suivant les cas. Les formes de la logique des sentiments sont nées aussi de besoins et même plus impérieusement, puisqu'elles restent toujours pratiques, téléologiques et que ce caractère est, pour elle, inaliénable. Or, si on les rapproche et les compare pour chercher à découvrir leurs affinités originelles, on voit qu'elles se laissent ramener à deux types, suivant qu'elles sont utiles à la *conservation* ou à l'*expansion* de l'individu.

La tendance à se conserver (négative en un certain sens), se traduit par des actes de défense, moyen préventif contre la diminution, l'amoindrissement; ou bien si le mal est fait, par l'emploi de remèdes propres à réparer, à compenser les pertes, à réaliser autant que possible une *restitutio ad integrum*. A ce type appartiennent : les formes passives du raisonnement passionnel dont la timidité a servi d'exemple; les raisonnements de justification et de consolation

qui sont, l'un un appui défensif contre l'ébranlement d'une croyance; l'autre un effort pour recouvrir l'état antérieur.

La tendance à l'expansion (plutôt positive) sous une forme pacifique ou belliqueuse a toujours pour fin un accroissement d'être et de puissance. Telle est du moins l'illusion de l'individu, et dans la sphère toute subjective des sentiments, illusion et réalité se valent. A ce type, appartiennent les modes de raisonnement qui ont pour fin un idéal : comme les formes actives du raisonnement passionnel (ex. : l'amour), le travail latent qui produit les conversions et les transformations; l'effort imaginatif pour deviner l'avenir; enfin les nombreuses nuances du plaidoyer.

Les multiples manifestations de la logique des sentiments sont ainsi ramenées à deux tendances fondamentales de la vie affective, intimement liées chez les animaux supérieurs : la conservation, le développement.

Cet essai est loin d'épuiser le sujet. La logique des sentiments soulève d'autres questions que nous nous proposons d'étudier plus tard dans un ouvrage spécial.

TH. RIBOT.

NOTES ET DISCUSSIONS

LA PRIORITÉ DE LA PHILOSOPHIE DES IDÉES-FORCES SUR LA DOCTRINE DE M. R. ARDIGÒ.

Menton, 5 avril 1904.

Mon cher Directeur,

M. J. Segond, dans son article sur les récentes publications de morale (*Revue philosophique*, juin 1904, p. 628), a relevé l'erreur de M. Scotti, auteur de *la Metafisica nella morale moderna* (Milan, Hœpli, 1903) selon lequel j'aurais « emprunté, paraît-il, à M. Ardigò la théorie des idées-forces, sans nommer ce dernier ». Des méprises analogues ayant été faites par M. Tarozzi et par d'autres écrivains italiens, il est nécessaire et juste de les relever à mon tour. Je vais donc démontrer, pièces en mains : 1° que M. Roberto Ardigò n'a pu être absolument pour rien dans ma formation intellectuelle ; 2° que, si on veut reprocher à l'un de ne pas avoir nommé l'autre, c'est M. Ardigò qu'il faut accuser. Il répondrait sans doute qu'il ignorait mes doctrines quand il exposa les siennes : à quoi je répliquerai que j'ignorais encore plus nécessairement son existence et ses doctrines, puisque, au point de vue chronologique, mes premiers écrits ont précédé les siens de six ou sept ans.

La conception fondamentale des idées-forces, notamment celle de l'idée-force de liberté, naquit de très bonne heure dans mon esprit. Je n'avais guère à ce moment que vingt et quelques années. Mon ami Pierre Foncin, l'éminent historien et géographe, était alors élève à l'École Normale supérieure ; et moi, empêché de me présenter à l'École par les nécessités immédiates de l'existence, je professais dans un humble collège. J'entretenais de loin avec Pierre Foncin, qui avait le bonheur d'être à Paris, une correspondance philosophique et littéraire où se montrait, des deux côtés, tout l'enthousiasme de la jeunesse. Mon ami me posa un jour ce problème, à propos d'un sujet de dissertation donné par E. Caro à ses élèves de l'École : — Par quelle inconséquence le fataliste Spinoza put-il être en même temps un moraliste austère, comme le furent aussi les Stoïciens et comme le furent tous les partisans de la prédestination ? — Je répondis que je ne voyais

pas là l' « inconséquence » que M. Caro croyait apercevoir, et j'exposai longuement les moyens de concilier le nécessitarisme avec la vraie liberté morale. Je formulai le rôle que l'*idée* même de la *liberté* et aussi l'idée de la *moralité* idéale pourraient jouer dans le déterminisme même, selon les lois de l'expérience, par la force efficace et déterminante appartenant aux idées réalisant leur objet, ainsi qu'aux sentiments qui leur sont sous-jacents.

Plus tard, lorsque l'Académie des Sciences morales et politiques mit au concours la théorie des idées dans Platon (1863), puis la philosophie de Socrate (1864), je me décidai à concourir pour ces deux sujets, malgré l'énormité d'un travail dont mes yeux et ma santé devaient souffrir.

Dans les conclusions de mes deux mémoires, je présentai d'une manière détaillée la théorie de l'idée de liberté, telle qu'elle devait être bientôt exposée dans ma thèse de doctorat. Je montrai, à propos de Platon, que l'on pouvait faire descendre les Idées dans le domaine de l'expérience en reconnaissant que, leur objet ne fût-il pas réel au sein d'un « monde intelligible », il pouvait *se réaliser*, en ce qu'il a de possible et de désirable, par la force même des idées dans le « monde sensible ». Je montrai aussi, à propos de Socrate et surtout du *Second Hyppias* (où se trouvent exprimées les remarquables objections socratiques au libre arbitre), que la négation du libre arbitre vulgaire et la persuasion que *nul n'est méchant volontairement* pouvaient aboutir à une morale fondée sur la force efficace des plus hautes idées, notamment l'idée même de liberté, qui se réalise d'une manière progressive en se concevant. Cette théorie ne parut pas sans importance aux deux rapporteurs successifs : MM. E. Lévêque et Vacherot. Ce dernier exposa même et apprécia longuement ma doctrine dans son rapport officiel à l'Académie des Sciences morales en 1868 (noter cette date). J'en vais citer quelques fragments à titre de pièces authentiques : « L'auteur, disait-il, parcourt la série historique des preuves sur ce point capital (la liberté), depuis Socrate jusqu'à Kant, sans pouvoir arriver à une solution qui le satisfasse. Aucune des preuves de la liberté qui s'y rencontrent ne trouve grâce devant sa vigoureuse critique, pas même la preuve psychologique. » Il faut, selon l'auteur découvrir « un *moyen terme* entre le subjectif et l'objectif ». Ce moyen terme, ajoutait Vacherot, l'auteur croit l'avoir trouvé dans le sentiment même et l'idée de liberté « qui influe sur nos actes et leur communique un caractère propre auquel Socrate et les Socratiques n'ont pas réfléchi ». Cette idée, ce sentiment, est une *force*, dit l'auteur; si je l'ai, elle deviendra « pour le moment de l'action une *force* nouvelle déterminante. » ... « Donc, la seule conception de ma liberté, comme d'une puissance venant de moi et capable de contre-balancer ma passion, pourra en effet parvenir à la contre-balancer. Brisant la ligne uniforme et fatale de mes pensées et de mes sentiments, elle aura rendu possible un acte qui, à ne considérer que la force intrinsèque et naturelle des motifs et des mobiles, n'eût pu aucunement se produire. C'est comme

une armée à laquelle on persuade qu'elle peut vaincre, si elle le veut. » On reconnaît une page que je devais bientôt reproduire textuellement dans ma thèse de doctorat et qui a été plus d'une d'une fois citée. « Voilà, ajoutait Vacherot, comment l'auteur passe du sentiment de la liberté à la chose elle-même, du phénomène au noumène, pour parler le langage de Kant.... Ce qui était, dans la doctrine des psychologues, la base même et le principe inébranlable de la liberté réelle et objective n'est plus, dans celle de l'auteur, que le moyen terme à l'aide duquel il croit pouvoir passer de l'apparence à la réalité. Mais ce moyen terme est tout; il est « une nouvelle *force* qui peut être considérée comme le principe générateur de l'initiative volontaire[1] », etc. Nous sommes, encore une fois, en 1868, et les mémoires sur Platon et sur Socrate avaient été écrits trois ou quatre ans plus tôt.

Avais-je lu alors la *Psicologia come scienza positiva* de M. Ardigò, tome I de ses ouvrages, publié en 1871, à Mantoue, chez V. Guastalla, et où, paraît-il (car je ne l'ai pas encore lu), il parle de « l'*impulsività* de l'idée », phénomène psycho-physiologique d'ailleurs bien connu?

Le manuscrit de ma thèse de doctorat, où la théorie des idées-forces, par opposition aux idées-reflets de l'école anglaise, était tout à la fois généralisée et spécialement appliquée à l'idée de liberté, fut bientôt entre les mains de MM. Janet et Caro. Le volume parut en 1872. Dans mon *Histoire de la philosophie* (1875), je ne manquai pas de résumer la « théorie des idées-forces, ainsi que la méthode de conciliation par le moyen terme des idées », déjà longuement exposée dans ma *Philosophie de Platon*. Je fis ensuite à l'idée du *droit* une application expresse et concrète de cette théorie des idées-forces, dans le livre publié en 1878, sur l'*Idée moderne du droit*. Immédiatement devait suivre la *Science sociale contemporaine*, où la société est représentée comme un organisme d'idées-forces se réalisant elles-mêmes, moyen de synthèse entre la conception organique de Spencer et la conception contractuelle de Rousseau. Inutile de dire que je n'avais jamais lu et que je ne lirai jamais une ligne de ce Spedalieri, « mort il y a plus d'un siècle », auquel, selon M. Morino Martinez, j'avais emprunté les idées maitresses de la *Science sociale contemporaine*!

M. Scotti, dans son livre (qu'il m'a envoyé avec prière d'en rendre compte), dit en note : « Il paraît peu probable que M. Fouillée n'ait pas eu connaissance d'Ardigò, puisque déjà, en 1879, M. Espinas s'était occupé de la théorie d'Ardigò dans la *Revue philosophique*. » En 1879, plus de dix ans après mon *Platon* et mon *Socrate*, sept ans après la publication de ma thèse. D'ailleurs, lisez l'article de M. Espinas : il n'y est pas soufflé mot de l'impulsivité des idées; il n'y est pas fait la moindre allusion à une théorie d'Ardigò se rapprochant de celle de mes livres. S'il avait abordé ce sujet, M. Espinas m'aurait évidemment attribué la priorité. Quant à la *Morale dei positivisti*, où M. Ardigò

1. Voir Rapport à l'Académie, p. 422-425, dans la *Philosophie de Socrate*, t. I.

n'a pas cité l'auteur déjà connu du *Platon* et du *Socrate*, de la *Liberté*, de l'*Idée du droit*, de l'*Histoire de la philosophie* (immédiatement répandue en Italie), elle ne parut qu'en cette même année 1879 et les phénomènes psychiques n'y sont toujours présentés que comme un reflet des processus physiologiques. Le plus curieux est que le tome VIII de 1879, dans la collection de la *Revue philosophique*, s'ouvre par un article-programme, intitulé la *Philosophie des idées-forces*, que j'y avais publié et que M. Ardigò a pu lire.

On voit combien est erronée, par une méprise assurément involontaire, la chronologie de MM. Scotti et Tarozzi. Avec cette chronologie à rebours, on m'accusera quelque jour d'avoir emprunté à M. Léon Bourgeois l'idée du quasi-contrat social, bien que son livre sur la solidarité ait suivi de plus de quinze ans la *Science sociale contemporaine*, où l'hypothèse du quasi-contrat est mentionnée et critiquée, et la *Propriété sociale*, où les devoirs d'assistance sociale aux enfants abandonnés et aux vieillards sont déduits de l'idée de quasi-contrat (ch. IV).

Concluons. Il est matériellement impossible de considérer M. Ardigò comme mon maître ou mon devancier, puisque c'est moi qui l'ai de beaucoup devancé. Je ne le revendique pas non plus lui-même comme mon disciple : le fait de l'impulsivité toute machinale des processus idéo-moteurs n'offre qu'un rapport superficiel avec une philosophie tout entière (psychologie, morale, sociologie et même cosmologie) fondée sur la force d'auto-détermination et d'auto-réalisation qui appartient aux idées ou, plus généralement, au psychique.

Les lecteurs m'excuseront, je l'espère, d'avoir détruit par les faits et les dates, une légende qui commençait à se répandre en Italie et aurait pu se répandre ailleurs.

ALFRED FOUILLÉE,
de l'Institut.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Armand Sabatier. — Philosophie de l'effort. *Essais philosophiques d'un naturaliste*, 1 vol. in 8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 480 pages, Paris, F. Alcan, 1903.

M. Sabatier, doyen de la Faculté des sciences de l'Université de Montpellier, était déjà connu du public philosophique par un très remarquable *Essai sur la vie et la Mort*, et aussi par un *Essai sur l'Immortalité au point de vue du Naturalisme évolutionniste* qui m'avait paru moins heureux. Il nous donne aujourd'hui un recueil d'études sur des sujets différents, desquelles se dégage un système assez complet de philosophie. Tous les travaux qui y sont contenus m'ont paru fort intéressants. Je ne pense pas que l'auteur soit arrivé à rendre vraisemblable l'ensemble de sa doctrine, mais j'estime qu'on peut tirer de son œuvre d'utiles enseignements et y trouver nombre d'idées précieuses. M. Sabatier défend la cause de Dieu, de la vie future, du libre arbitre, mais les moyens par lesquels il les défend, et les conceptions qu'il leur associe diffèrent tellement de ce qu'on nous a souvent offert, il fait si bien preuve en exposant ses théories, d'indépendance, de force et de largeur d'esprit, il est aussi si bien informé sur diverses questions scientifiques qu'il traite, que les adversaires mêmes de ses croyances pourraient et devraient trouver profit à le lire. D'ailleurs je crains que beaucoup de ceux mêmes qui partagent avec lui les plus importantes de ces croyances ne soient pas satisfaits de la façon dont il les a traitées. Il risque ainsi, non point par modération excessive (il n'est pas « modéré ») ni par éclectisme complaisant (il est très systématique), de ne contenter personne. Somme toute, c'est peut-être, pour un philosophe, un assez bon résultat.

Je ne puis examiner en détail les différents essais qui composent le volume de M. Sabatier, je vais essayer de dégager, en la résumant brièvement, la conception générale qui les inspire et qui y est exposée d'une façon un peu éparpillée, mais en somme nette et agréable.

Dieu a créé le monde. Le Dieu de M. Sabatier ne diffère pas sensiblement de celui du spiritualisme. Il est parfait : pensée, activité, amour, « justice et puissance parfaites ». Il ne faut pas, pour le concevoir, se méfier trop de l'anthropomorphisme, l'homme en est une image imparfaite, il est une parcelle altérée de la même substance. Dieu ne saurait être un objet de démonstration scientifique. Il est senti par la

conscience et le sentiment, « l'intervention du cœur se justifie d'autant mieux que le sentiment est, dans l'espèce, la meilleure source de connaissances, car certainement l'homme est plus près de Dieu par le cœur que par la raison ». Aussi « ceux dont la conscience, ce sens intérieur, a senti Dieu ont le droit de parler de leur certitude ».

Cependant la raison a son mot à dire dans la question de l'existence de Dieu. Il y a des motifs rationnels de croire à son existence. C'est d'abord l'universalité de l'obligation : « dans l'idée plus ou moins consciente de devoir et d'obligation chez les êtres inférieurs aussi bien que chez l'homme, je n'hésite pas, dit l'auteur, à reconnaître des rayons provenant d'une source lumineuse supérieure qui ne saurait être autre qu'un soleil de justice ». C'est ensuite l'aspiration générale, l'effort de la nature vers le meilleur.

Pourquoi ce Dieu parfait a-t-il créé le monde? Ce pourquoi « est certainement trop grand pour que nous puissions en entrevoir plus que d'infimes fragments. Mais ici l'analyse peut guider la raison et lui fournir quelques lumières ». Dieu étant pensée, activité, amour « a eu, de toute éternité, besoin d'un objet auquel s'appliquât sa pensée, qui fût le lieu de son activité et l'objet de son besoin d'aimer.... il a créé.... pour donner un objet à son activité et à son amour ».

Comment a-t-il créé? M. Sabatier n'accepte pas la création *ex nihilo* : il la juge « non seulement incompréhensible, mais absurde et contradictoire, puisqu'elle comporte pour Dieu la possibilité d'ajouter quelque chose à lui-même alors qu'il représente l'infini ». Il ne peut donc avoir créé le monde qu'avec ce qui existait déjà, avec lui-même, il a « détaché de lui-même une parcelle d'énergie pour se constituer une descendance, l'univers ». Comment il a donné à cette énergie pure une forme, c'est ce que nous ne pouvons savoir.

Par là M. Sabatier entend concilier dans une certaine mesure la transcendance et l'immanence. Il y a « transcendance réelle en ce sens que Dieu est resté lui-même, personne distincte et libre vis-à-vis de son œuvre, comme le père l'est vis-à-vis de sa descendance; et à la fois aussi immanence en ce sens que l'énergie de source et d'essence divines a fourni la substance de l'univers et que l'esprit du père a été transmis à l'enfant. Mais cette parenté directe entre le Dieu personnel et l'univers créé, cette communauté d'essence est la garantie d'un échange continuel de relations qui doit aboutir à une *pénétration réciproque*, capable, sinon d'effacer, du moins, d'estomper, les limites entre Dieu et l'univers ». Ainsi le monde créé par Dieu, séparé de Dieu par lui-même, doit remonter vers lui.

Ce n'est pas, à mon avis, dans cette théodicée que se trouve la vraie valeur de l'ouvrage de M. Sabatier, on voit assez à quelles objections elle est soumise. L'analyse de l'idée de perfection révélerait ici bien des difficultés et des contradictions, plus profondes même à mon avis, que celles qu'on oppose d'ordinaire aux déistes. On les ferait disparaître, il est vrai, en supposant Dieu très grand sans être parfait. Mais

si l'hypothèse devenait moins ruineuse, elle n'en serait pas beaucoup plus satisfaisante. Un dieu relatif, comme celui de Stuart Mill ou de Renouvier, pourrait exister peut-être sans contradiction logique générale, mais les raisons qu'on pourrait donner pour faire admettre son existence sont peu probantes. Resterait l'appel au sentiment sur lequel M. Sabatier n'a pas suffisamment développé sa pensée, et qu ne me parait pas avoir la valeur qu'il lui attribue.

Arrivons au monde créé. Ce monde comprend le monde matériel, le monde de la vie, le monde de l'esprit. M. Sabatier cherche autant que possible à rapprocher l'un de l'autre ces trois mondes, à montrer plutôt que l'esprit et la vie ne sont pas cantonnés dans certains groupes de phénomènes, qu'il y a de la vie partout et de l'esprit partout à des degrés différents. Le monde va se spiritualisant. Il y a partout dans la nature « un idéal qui peut être défini le développement et le perfectionnement de l'esprit sous la forme d'individualités de plus en plus fortement constituées, de personnalités de plus en plus hautes.

« Il y a dans la nature une tendance évidente à la poursuite et à la réalisation de cet idéal, et une volonté qui correspond à cette tendance.

« Cette tendance évolutive constitue un sentiment *d'obligation biologique* immanent à la nature. L'effort est la conséquence de cette tendance. Il représente l'activité déployée par la nature et la satisfaction donnée à cette volonté pour aboutir à la réalisation de l'idéal. L'effort est partout, et il est le promoteur par excellence de l'évolution ascendante de l'univers.

« Cet idéal moral donné comme fin à la nature, les aspirations qu'il y a en elle de le réaliser et les puissances capables de satisfaire à ces aspirations, la nature les doit à son origine divine, en ce sens qu'elle est précisément le résultat de l'évolution d'un germe détaché du créateur, c'est-à-dire de la suprême sagesse et du suprême amour, comme parcelle de l'énergie divine ».

M. Sabatier a été l'un des premiers savants français qui ont accepté la théorie de l'évolution, dans laquelle il voit, on le comprend, tout autre chose que le mécanisme de la sélection naturelle, et il entend l'évolution d'une manière très large. « La conception évolutive serait à la fois illogique, impuissante et avortée, si elle ne s'appliquait qu'à la production des formes si multiples et si variées des êtres vivants. Elle doit embrasser et elle est appelée à résoudre une question autrement délicate et obscure, celle de l'origine de la vie dans la nature. » Il croit que l'hiatus qui semble exister entre la matière non vivante et la matière vivante n'est qu'une illusion, la continuité de la chaîne peut être établie, et il faut considérer des formes différentes de la vie : « l'une, lente, sourde, à manifestations modestes et parfois même latentes; et l'autre vive, active, à manifestations éclatantes ». De même, pour l'âme, « vie et esprit sont deux termes dont le premier suppose nécessairement le second », et, « la vie étant partout, soit sous forme

de mouvement brillant et d'énergie éclatante, soit sous l'aspect d'un mouvement lent et d'une force sourde et obscure, l'esprit est aussi partout plus ou moins brillant, plus ou moins estompé et masqué. »

La moralité même et l'obligation morale ou leurs rudiments du moins, se trouvent partout. Les animaux ont certainement leur moralité, leur sens du devoir. Et le créateur « a insufflé dans toute son œuvre cet esprit d'évolution ascendante qui ne saurait se réaliser qu'en conformité de l'idéal moral ».

Il est assez intéressant de voir ce que devient la matière dans cette conception du monde. M. Sabatier la considère comme un état transitoire, une réalité passagère. La création a été la transformation de l'énergie esprit en énergie matière, la fin de l'univers peut se concevoir comme le retour par évolution de l'énergie matière à l'état d'énergie esprit. Il faut se faire de la matière une conception dynamique. Les atomes sont des centres d'énergie qui, « groupés et solidarisés, nous donnent par leur ensemble les sensations que nous désignons comme matière ». Et l' « on peut concevoir toute portion de matière comme résultant de l'union de deux états de l'énergie, associés dans des proportions très variables, d'une part l'atome dit matériel qui n'est qu'une figure sensible et pondérable de l'énergie et l'atome dynamique qui est de l'énergie amorphe pure « énergie impondérable ». S'appuyant sur les données de la physique moderne, l'auteur conclut à la non-éternité de l'univers matériel. Il tâche d'interpréter dans le sens de sa philosophie, d'une manière qui à vrai dire me paraît rester discutable, les conséquences du principe de Carnot. Il conclut que : « en définitive, la signification et la fin de l'univers ont été d'être un *colossal chantier* destiné à opérer la transformation de l'énergie *impersonnelle* et *massive* (s'il est permis de parler ainsi) en personnalités psychiques et conscientes, de fragmenter cette énergie totale pour en faire des centres distincts et supérieurs d'énergie. L'univers est le lieu de construction des individualités mentales et des personnalités intellectuelles et morales, centres de conscience de plus en plus parfaits. Dans l'ensemble de l'univers, on peut rationnellement et légitimement l'affirmer, une somme immense d'énergie a été détournée de l'énergie totale, de l'énergie cosmique ou physique pour acquérir l'état d'énergie psychique ». Les édifices d'énergie psychiques qui se sont ainsi formés ont pu, au moins en partie, se débarrasser définitivement de l'enveloppe ou forme matérielle et échapper « à la destruction pour revenir au sein de la source suprême de l'énergie ». Cette solution qui affirme l'immortalité personnelle de l'âme, « possible tout au moins dans des cas déterminés », concilie à la fois le principe de la conservation totale de l'énergie, et « le principe de la dégradation ou de la diminution réelle de l'énergie liée à l'univers matériel, puisqu'une part toujours croissante de cette énergie se détache de l'univers matériel pour de plus hautes destinées et peut être regardée comme perdue pour le mécanisme de l'univers ».

Dans ce qu'on regarde en général comme formant spécialement le monde vivant, l'énergie psychique se concentre. Les corps organisés « sont proprement des accumulateurs et des organisateurs de l'énergie ou de l'esprit. La forme matérielle s'élevant de l'état de matière brute à l'état de protoplasme, et donnant, à certaines portions de celui-ci, l'état de substance nerveuse et d'éléments nerveux, a constitué par là un *échafaudage* sur lequel se sont groupés et cimentés, dans un ordre remarquable, les éléments psychiques diffus répandus partout comme énergie organisatrice générale de l'univers ».

Cette mentalité est encore imparfaite et rudimentaire dans l'animal. M. Sabatier ne veut ni la trop exalter, ni la trop rehausser. Il est intéressant de voir à ce point de vue la position qu'il prend dans la question de l'instinct et spécialement l'explication qu'il donne de l'instinct souvent discuté du *sphex*. D'une manière générale il ne croit pas que l'on doive considérer l'intelligence comme ayant précédé l'instinct. Il ne pense pas que l'instinct soit le résultat de l'habitude qui élimine peu à peu la réflexion et le raisonnement conscient. Parmi les actes qui sont considérés aujourd'hui comme dépendant de l'instinct, il y a une distinction à établir, « à côté des actes proprement instinctifs, c'est-à-dire instinctifs dès l'origine, il se trouve des actes qui, d'abord réfléchis et conscients, sont devenus irréfléchis et inconscients par les effets de l'habitude et de l'hérédité. Ce sont là des *pseudo-instincts* qu'il faut distinguer des vrais instincts, d'une origine bien différente ». Et M. Sabatier, à propos des instincts du sphex, discute les idées de M. Perrier, qui accorde trop, à son avis à l'intelligence dans l'origine de l'instinct, et aussi celles de M. Fabre qui sépare trop, dans ses fort ingénieuses études, l'intelligence de l'instinct et ne fait pas à l'intelligence une part assez grande dans la mentalité animale. Le psychisme animal diffère par le degré, non par la nature, de l'intelligence humaine. L'instinct n'en est pas la seule forme. Il faut distinguer une mentalité psychologique, qui correspond plus spécialement aux phénomènes de l'âme et de la conscience et une mentalité biologique, « celle des phénomènes dits vitaux. C'est elle qui donne à ces derniers ce cachet de coordination, de logique, de rationalité qui les caractérise et qui démontre qu'il y a même dans la vie psychologique un sens déterminé, une direction, une conscience. C'est elle qui préside à la continuation des actions moléculaires et cellulaires; c'est elle qui est la source des phénomènes propres de l'instinct ». Toute cette étude sur l'instinct avec les discussions de détail qui s'y rattachent est extrêmement intéressante.

A mesure que l'on gravit les degrés de l'échelle animale, la forme psychologique de la mentalité se développe de plus en plus. La liberté se développe aussi. L'indéterminisme existe dans la matière minérale, mais réduit à des rudiments intimes (le mouvement brownien, la trépidation des cellules), il devient plus évident dans la matière physiologique, enfin « dans cet état supérieur de la substance que nous dési-

gnons sous le nom d'esprit (sans savoir ce qu'il est au fond), l'indéterminisme, devenu libre arbitre, se montre d'une manière bien plus remarquable encore, et s'offre à nous comme représentant le caractère le plus élevé du développement moral, car il est incontestable que l'être le plus libre, c'est-à-dire le plus dégagé de l'influence de qui est plus déterminé que lui, est aussi celui qui a acquis la plus haute personnalité et la plus haute valeur conciliable avec sa nature ». Il ne semble pas que M. Sabatier ait suffisamment critiqué l'idée si complexe de liberté, ou plutôt les idées de liberté et leurs rapports avec l'indéterminisme ou le déterminisme.

Ce merveilleux épanouissement de « l'œuvre de Dieu » n'a certainement pas atteint ici-bas « son terme suprême ». M. Sabatier ne paraît pas compter, pour l'achever, sur une suite de l'évolution qui ferait sortir de l'homme des êtres supérieurs, comme l'homme s'est dégagé peu à peu des formes inférieures de la vie. Il compte sur une vie future pour achever l'œuvre commencée en celle-ci, peut-être aussi sur d'autres êtres qui habitent je ne sais où. « Au-dessus de nous existeront probablement et existent même déjà des êtres qui nous sont supérieurs, et qui sont plus rapprochés que nous de la nature divine. L'œuvre divine est en voie d'évolution, et elle tend de plus en plus vers son éternel auteur ».

Toutefois, elle ne se confond pas absolument avec lui comme nous l'avons vu. La mentalité biologique, « qui nous donne de l'évolution une explication autrement satisfaisante que la sélection naturelle et la lutte pour l'existence, que le pouvoir d'adaptation et l'influence du milieu », qui « est à la biologie ce que l'obligation est à la morale, « a pu servir au développement de la mentalité psychologique. L'esprit s'est concentré, par l'effort, sous forme de groupements en faisceaux psychiques « dont les éléments, reliés et coordonnés, ont constitué les individualités psychiques et les personnalités conscientes ». Les personnalités peuvent ne pas disparaître. Il est des âmes qui atteignent « une cohésion suffisante et des liaisons assez puissantes pour les défendre contre la dissolution et leur conserver l'immortalité personnelle, alors même qu'elles seraient finalement recueillies dans le sein de Dieu.... Il peut y avoir et il y a certainement entre elles et Dieu, communion et pénétration. Puisqu'il y a harmonie de pensée, de volonté, de sentiment, on doit logiquement penser qu'il y a entre elles et Dieu communion et pénétration sans qu'elles trouvent dans le sein du créateur absorption complète et dissolution ». Mais « l'immortalité, ajoute l'auteur, n'appartient, selon moi, qu'aux édifices spirituels, qu'aux systèmes de forces psychiques qui ont acquis par l'effort, par le labeur, un degré suffisant de cohésion et de coordination harmonieuse qui les élève à la dignité de personnalités immortelles ».

Voilà l'évolution telle que la comprend M. Sabatier dans son ensemble. Elle ne s'effectue pas par les seules forces du monde. L'auteur admet que Dieu aide sa créature, et un essai assez long est consacré

par lui à la question de la prière et de la façon dont nous pouvons comprendre son efficacité. La prière est pour lui, « un déplacement de l'énergie psychique de celui qui prie en vue de provoquer l'action et le concours d'énergies plus grandes encore, et empruntées soit à l'énergie générale, soit au centre et maître souverain de l'énergie. *La prière est un emprunt d'énergie fait dans un but déterminé à des sources étrangères à celui qui prie* ». L'auteur tâche de concevoir rationnellement l'intervention divine dans le monde et les différents moyens par lesquels elle peut se réaliser. Et l'on peut prendre plaisir à suivre sa pensée alors même qu'on n'est pas convaincu par ses arguments.

Je n'ai pas besoin de faire ressortir ce que contient d'aventureux et de discutable la philosophie de M. Sabatier, et je ne saurais la discuter ici. Sur bien des points je suis très loin d'être de son avis. Mais je crois qu'il y a beaucoup de bon dans ses vues sur l'évolution du monde. Ses études sur l'orientation de la méthode en évolutionnisme, sur l'instinct, sur l'énergie et la matière, mériteraient d'être étudiées de près et discutées aussi sur plusieurs points. Et puis, je pense aussi qu'il faut lui savoir gré d'avoir exposé et défendu d'une manière nouvelle, libre et hardie, des opinions traditionnelles. Il me semble que toute nouveauté, en philosophie, quand elle est présentée par un esprit de haute valeur, mérite d'être accueillie avec sympathie, même quand on ne l'accepte pas. Les penseurs devraient toujours être reconnaissants à ceux qui les empêchent de « s'endormir du sommeil dogmatique » quel que soit leur dogmatisme. Ils peuvent leur devoir au moins l'occasion de le rajeunir, de le développer, de le transformer et de le compléter. Et M. Sabatier est un esprit de haute valeur par son indépendance, par sa vigueur, sa pénétration, et sa hardiesse mêlée d'une bonne dose d'équilibre mental. Ajoutons que son exposition est toujours ou presque toujours très nette et sa langue non point irréprochable, mais très limpide.

FR. PAULHAN.

J. de Gaultier. — LA FICTION UNIVERSELLE. *Deuxième essai sur le pouvoir d'imaginer.* 1 vol. in-18, 419 p., Paris, Société du *Mercure de France*, 1903.

Ce volume est un complément du *Bovarysme* que j'ai analysé et discuté ici même [1]. L'auteur y expose à nouveau, plus brièvement et d'une façon d'ailleurs fort intéressante, ses conceptions générales, sans y rien changer d'essentiel. Je n'y reviendrai pas longuement. Je crois toujours qu'elles contiennent une part de vérité, mais qu'elles ne sont pas acceptables de tout point. Le subjectivisme de M. Gaultier me paraît avoir de graves inconvénients. Cependant je dois dire qu'il avait

1. Voir le n° de septembre 1903.

répondu par avance à une des objections que je lui adressais et que, si sa réponse ne fait pas disparaître toute la difficulté, elle est bien dans la logique générale de la théorie. Je faisais remarquer que l'auteur, en niant la possibilité de connaître une vérité objective présentait cependant un ensemble d'idées qui devaient avoir quelque prétention à révéler cette vérité. Dans le dernier chapitre de son deuxième essai sur le pouvoir d'imaginer, chapitre intitulé: la métaphore universelle, l'auteur tâche de prévenir cette critique : « Cette conception du Bovarysme, dit-il, qui accuse la présence d'une fiction, d'un à peu près dans tout fait de connaissance, cette conception qui est elle-même un moyen de connaître, d'apprécier et d'évaluer, échappe-t-elle donc à cette nécessité à laquelle elle contraint toutes les autres opérations de l'esprit ? En aucune façon, on a hâte de le dire. A faire cette déclaration, loin de croire que l'on en restreint la portée et qu'on la déprécie, on prétend faire en sorte, au contraire, que, n'entrant pas en contradiction avec elle-même, elle conserve toute sa valeur d'application... La conception du Bovarysme selon laquelle toute représentation au réel, au regard de l'esprit, n'est qu'une approximation, un à peu près, une image, cette conception ne parvient elle-même à se formuler qu'au moyen d'une métaphore et d'un à peu près. » La formule du Bovarysme est elle-même une façon d'exprimer les choses autrement qu'elles ne sont. Une fiction, une erreur, une construction conventionnelle interviennent dans sa composition comme dans toutes les inventions de l'esprit pour parvenir à s'objectiver et à se saisir. « Il est inexact de dire d'un être qui n'existe que dans la suite de ses transformations et des conceptions changeantes qu'il se forme de lui-même, qu'il se conçoit autre qu'il n'est. Une telle proposition fait mine d'accorder crédit à une existence distincte et séparée chez l'homme, de ces suites d'existences changeantes où il s'aperçoit ». C'est là une feinte, mais sans ce consentement à être dupe de quelque fable, l'intelligence ne se formulerait jamais. La conception du Bovarysme implique bien d'autres fictions encore. Mais si le Bovarysme, comme toute croyance, repose sur des métaphores, toutes les métaphores sont loin d'être de valeur égale. Les meilleures sont celles qui embrassent l'horizon le plus vaste et qui posant sur un plan unique des problèmes divers en donnent une explication plausible... « L'idée d'évolution est, sous ce jour, une hypothèse admirable, par la curiosité qu'elle suscite, par la fécondité des points de vue qu'elle découvre. Elle repose sur les inventions les plus anciennes de l'esprit, celles du temps, de l'espace, de la cause, du mouvement, du changement, de l'écartement indéfini des choses. L'adhésion que nous accordons à ces fictions fait qu'à nos yeux l'univers se meut et qu'il nous faut expliquer ce mouvement. Telle est la genèse de l'idée d'évolution. La conception du Bovarysme prend place parmi cet horizon fabuleux... »

L'application que M. de Gaultier fait de ses idées générales en étudiant l'œuvre de divers littérateurs n'est pas la partie la moins inté-

ressante de son œuvre. Il étudie successivement les Goncourt et l'idée d'art, le théâtre d'Ibsen, les *Déracinés* de M. Maurice Barrès, le bouddhisme en occident à propos des poésies de Jean Lahor et l'œuvre de Tolstoï. Toutes ces études abondent en vues ingénieuses ou profondes, souvent bien personnelles, et aussi justes ou utiles à connaître même lorsqu'elles sont contestables, aventureuses, ou incomplètes. Il serait trop long de les examiner en détail, mais je signalerai les idées de l'auteur sur les Goncourt considérés comme ayant fini par réaliser, dans une certaine mesure, un idéal pour lequel ils n'étaient point spécialement désignés, sur la transsubstantiation dramatique par laquelle l'œuvre théâtrale acquiert une valeur d'art que sa nature semblait lui refuser, en incarnant un symbole, en devenant un drame symbolique bien différent de la pièce à thèse, sur les incarnations de l'idée d'évolution dans le drame d'Ibsen, sur le rôle d'utilité du Christianisme, autrefois, chez les Barbares, sur les idées maîtresses de l'œuvre littéraire de Tolstoï et leurs rapports avec son œuvre d'apôtre et de prosélyte. En somme, le second essai de M. J. de Gaultier sur le pouvoir d'imaginer continue heureusement le premier. Il peut constituer d'ailleurs un tout à lui seul, et je le signale avec plaisir comme une œuvre très digne d'être remarquée.

Fr. P.

Abel Rey. — Leçons élémentaires de psychologie et de philosophie. Edouard Cornély, édit.

Le seul titre de cet ouvrage qui est maintenant connu et pratiqué à peu près par tous les maîtres de philosophie, sinon par la majorité des candidats au baccalauréat, en marque bien adroitement le double caractère pédagogique et scientifique, la double nouveauté.

C'est un recueil élémentaire, un cours de philosophie rédigé selon les exigences du programme et destiné à remplacer l'ancien manuel, tout en continuant d'en jouer le rôle pratique. Les problèmes y sont toujours abordés de la manière la plus simple et la plus accessible à de jeunes esprits; les « lectures », les extraits d'auteurs y sont très nombreux, de même que les exemples, les faits frappants, les documents attrayants ou impressionnants, et la composition de ces six cents pages témoigne d'une psychologie pédagogique très sûre; elle s'atteste aux divisions, à l'ordre de l'exposition, à la vie de la rédaction, à la continuelle variété de l'information. Il est clair que les choses et les matériaux qui se trouvent ici rassemblés ne sont pas ce qui a surtout intéressé l'auteur, mais le mérite du choix et de la disposition n'en est pas moins évident.

C'est, en second lieu, un recueil de psychologie et de philosophie. Est-ce donc à dire que la psychologie ne fait plus partie de la philosophie et que l'on ait voulu affirmer là, dans l'enseignement même, la

rupture nécessaire entre deux disciplines dont l'une a enfin revêtu un caractère scientifique, tandis que l'autre n'a pas encore suffisamment bénéficié de l'esprit positif? Voilà une originalité véritable pour un livre de vulgarisation et de propagande pédagogique; la psychologie se trouve ici définitivement séparée de la philosophie et l'on sent aussi que l'auteur a essayé de préparer dans la mesure du possible la même rupture pour la logique, la morale, etc.

Pour la première fois apparait donc aussi nettement dans une série de leçons qui, évidemment, ont été professées en partie avant d'être imprimées à l'usage des autres, l'esprit positif.

L'auteur n'a voulu que marquer cette tendance, inspirer le respect des faits, et non plus celui des théories. Avec la probité d'un savant, il a sans cesse et pour toutes les questions rassemblé parmi les faits connus les mieux établis et les plus significatifs et il a donné à cette documentation très complète déjà et très sûre l'unité sensible de son effort pour remplacer l'ancien verbalisme, parfois théologique et toujours métaphysique, par un programme plus concret, par un exposé vivant des travaux du savant, des œuvres de l'artiste et surtout des nécessités morales et sociales. L'ouvrage est bon, l'esprit est meilleur.

GASTON RAGEOT.

II. — Sociologie.

ANNALES DE L'INSTITUT INTERNATIONAL DE SOCIOLOGIE, publiées sous la direction de **René Worms**. T. IX ; travaux de l'année 1902, Paris, V. Giard et Brière.

Le tome IX des *Annales de l'Institut international de Sociologie* contient, outre le rapport du jury du concours Tenicheff, neuf mémoires d'étendue différente ; ils sont tous importants à des titres divers. Nous allons indiquer les principales idées qu'ils renferment.

1° La différenciation et l'intégration sociales. Une utopie sociologique, par M. Lester F. Ward. — Dans cette étude, le savant auteur de *The Psychic factors of civilization* (ouvrage qui mériterait d'être traduit en français), fait l'histoire de la société humaine en nous disant ce qu'elle a été et ce qu'elle sera. — L'homme qui se distingue des autres animaux par la mémoire et l'invention n'eut pas cependant une mémoire suffisante pour entretenir les liens de parenté entre les différents groupes qui devinrent vite étrangers. C'est la période de *différenciation sociale*, marquée par la distinction des langues, des mœurs, des cérémonies, qui a engendré les différentes races humaines. Voilà le premier chapitre de l'histoire de l'humanité. — Mais, un jour, des membres de ces groupes différents ont pu se rencontrer. De là, la guerre, la victoire, une classe conquérante et une classe vaincue ; et, entre ces deux, la classe industrielle ou marchande. C'est la période

de l'*intégration sociale*. — Puis, a commencé l'intégration ethnique. Aujourd'hui, le terme race a perdu de son ancienne précision : il signifie un groupe d'hommes qui ont acquis une certaine communauté de caractères. — Pour ce qui est de l'avenir, M. Lester Ward pense que l'intégration continuera jusqu'à ce que les races d'hommes soient fondues en une seule race ; et cette race humaine perfectionnée réalisera tout ce qu'il y a de grand et de bon dans l'homme. Ce n'est pas là une utopie, malgré les objections que l'auteur ne se dissimule pas. Mais, comme il y a eu amélioration dans les conditions de l'existence organique, pourquoi affirmer que cette amélioration ne continuera pas ? Ne sait-on pas que l'homme a centuplé les ressources de la nature, et augmenté ses conditions de bonheur ?

2° Augustin Cournot, par M. G. Tarde. — Cournot a fait de la métaphysique, en ce sens qu'il a critiqué les idées fondamentales des sciences ; il a été aussi un positiviste, si le positivisme consiste à savoir douter. Si Comte est constructeur, Cournot est plus critique.

3° L'association ouvrière en France sous le second Empire, par M. E. Levasseur. — Il est difficile, sinon impossible, d'analyser cette minutieuse étude de l'organisation ouvrière, et des efforts faits par les socialistes sous le second Empire.

4° La lutte des âges, par M. René Worms. — L'auteur étudie, avec beaucoup de précision et de clarté, une des formes de la compétition sociale, aussi importante, dans la vie collective, que le fait de la solidarité. Il y a distinction entre les âges au point de vue légal (les majeurs et les mineurs) ; — suivant les générations (cette séparation repose sur le fait biologique de la procréation, et sur le principe proprement social de la variation de l'éducation d'une génération à l'autre) ; — suivant des considérations toutes subjectives (Ex. : les décades des statisticiens). Il y a lutte entre les anciens et les jeunes, dans la vie économique, dans la vie domestique, dans la vie intellectuelle, dans la vie politico-juridique. Une remarque intéressante au point de vue intellectuel : autrefois on parlait d'un esprit général par siècle ; au XIXe siècle, il y en a un par génération ; au XXe, il y en aura un par décade.

5° De la fonction sociologique du droit dit naturel, par M. Raoul de la Grasserie. — Le droit naturel ne doit être confondu avec aucune morale ; il n'implique qu'une *obligation nue*, sans que la société intervienne en cas de non-exécution ; il est *individualiste*, tandis que le droit positif est *sociétariste*. — Dans le droit français actuel, on trouve de *violentes protestations* du droit naturel contre l'autre (Ex. : la prescription, le jeu et le pari, les nullités de forme). — Tout d'abord, le droit naturel a régné seul : puis le droit positif, artificiel, l'a éliminé. Mais, à son tour, le droit naturel essaie de le pénétrer, de telle sorte que le droit positif deviendra simplement le *sanctionnement social du droit naturel*. — Si, dans certaines législations, il y a parallélisme entre le droit naturel et le droit positif, en France, il y a eu antago-

nisme entre le droit coutumier et le droit féodal ; dans notre droit actuel, il y a beaucoup d'éléments artificiels, mais il se produit des changements dans le sens du droit naturel. — La survivance du droit naturel a lieu surtout dans le droit criminel et dans la procédure pénale. Ainsi, pour les affaires d'honneur ou de diffamation, il n'y a pas de pénalités en rapport des actes commis ; on se venge soi-même (vendetta, lynchage, duel). — Les facteurs de la pénétration du droit naturel dans le droit positif sont : à Rome, l'influence pérégrine ; au moyen âge le droit commercial ; en tous temps, le contact avec les besoins pratiques, avec les nations étrangères, enfin l'individualisme qui ne conserve que ce qu'il y a d'humain. — Dans la sphère nationale, le droit naturel a produit les divers gouvernements constitutionnels ; dans la sphère internationale, il finirait par amener la suppression de la guerre. — Quel est l'avenir du droit naturel ? S'il n'y a pas coïncidence parfaite, le droit naturel devra « se positiver » ; et ainsi disparaitront certaines lois (les restrictions de la preuve testimoniale, l'interdiction de la recherche de la paternité) et bon nombre de formalités juridiques. Il se formera aussi des fédérations englobant un certain nombre de peuples ayant une juridiction commune.

6° Le problème de la formation du droit et les nouvelles exigences de la critique moderne, par M. Alessandro Groppali. — Il faut étudier le droit dans l'ensemble organique où il est né, dans les sociétés concrètes et historiquement différenciées. Il ne se comprend que par les états psychiques qui constituent son noyau intérieur ; et il faut considérer non l'individu isolé, mais l'individu social. Conformément aux théories de Lewis et de Ardigo, le droit sera caractérisé par des propriétés, qui sont des fonctions distinctes, mais ne sont pas séparées des phénomènes cosmiques où elles s'accomplissent.

7° Influences du facteur économique sur la musique, par M. Casimir de Kelles-Krauz. — L'auteur complète son mémoire du tome VIII des *Annales*, en défendant le matérialisme historique par des exemples tirés de l'histoire de la musique, bien que la musique soit, de tous les éléments de la superstruction sociale, le plus indépendant de la base économique. Ainsi, le progrès dans la construction des instruments de musique dépend du progrès de la technique générale ; le passage du contre-point à l'harmonie est l'œuvre indirecte de la Réforme ; mais celle-ci est le résultat des conditions économiques, etc.

8° De l'onomastique de la Sociologie, par M. Charles-M. Limousin. — C'est une tentative tout au moins curieuse pour établir un vocabulaire en Sociologie. Après avoir fait certaines distinctions importantes qui fixent les idées, M. Ch.-M. Limousin pense que l'on doit emprunter les radicaux à la langue grecque. Ainsi, au lieu de sociologie, terme mal fait et prêtant à des confusions, on dirait cénontologie, ou mieux cénontosophie, science des rapports entre les êtres. L'économie politique deviendrait la cénoctésiosophie ; la science des rapports de famille, la cénécosophie ; la science de l'organisation légale de la

société, la cénonomosophie ; l'évolution ou science des changements des rapports des hommes, la métacenanthroposophie, etc. Ces termes n'auraient qu'un défaut : celui d'être bien longs. Peut-être, après tout, les trouvons-nous ainsi, parce que nous n'en avons pas l'habitude !

9° La classification des doctrines sociologiques, par M. Fausto Squillace. — L'auteur critique les classifications de Barth, de Groppali, de van Overberg, de Loria, de Lester Ward ; et il propose, pour une classification nouvelle, un critérium double : le fait minimum fondamental de chaque doctrine, et le degré d'indépendance de chaque système sociologique. Mais cet essai manque de clarté.

JULES DELVAILLE.

III. — Psychologie normale.

Carlos-Octavio Bunge. — PRINCIPES DE PSYCHOLOGIE INDIVIDUELLE ET SOCIALE. Ouvrage traduit de l'espagnol par AUGUSTE DIETRICH. 1 vol. in-18, 256 p., Paris, F. Alcan, 1903.

M. Bunge, d'après ce que nous apprend M. Dietrich dans sa préface, est un jeune philosophe argentin, déjà connu par plusieurs ouvrages et, en particulier, par un travail important sur l'éducation, qu'il a écrit après un voyage en Europe où l'avait envoyé le ministre de l'Instruction publique de son pays « en vue d'étudier l'esprit et les méthodes d'éducation du vieux continent et de faire bénéficier sa patrie des observations utiles que lui fournirait son enquête ». Et, toujours d'après M. Dietrich, « M. Carlos-Octavio Bunge avec sa belle ardeur qui ne doute de rien, fait songer à ces premiers chevaux de race de son pays, qui, l'œil hardi, les naseaux frémissants, leur crinière naissante dispersée au vent, se précipitent là où les emporte leur caprice, en renversant tous les obstacles qui pourraient entraver la liberté de leurs élans et de leurs bonds ».

Un auteur ainsi présenté ne se prête pas toujours, on le comprend, à une analyse régulière et méthodique. J'indiquerai, parmi les idées émises par lui, celles qui me paraissent les plus importantes.

Il nous donne trois lois capitales de l'activité psychique. Ces lois sont : la loi de la dynamique de l'esprit, la loi de la statique de l'esprit, et la loi de la dynamo-statique. La première est ainsi formulée : « *La vie psychique se manifeste par une* ACTIVITÉ ASCENDANTE, *du plus simple au plus complexe, de la sensation première à la perception première, de celle-ci à l'idée première, et de là aux sensations, perceptions, idées secondaires, tertiaires, etc.* » La seconde s'exprime ainsi : « *Toute opération psychique laisse une double trace dans l'esprit : un souvenir est une facilité de plus pour permettre à l'opération vérifiée de se répéter.* » Et voici la troisième : « *Quand se produit l'opération dynamique ascendante, les nouvelles sensations, percep-*

tions et idées se combinent avec la statique, c'est-à-dire que des vestiges de vieilles sensations, perceptions et idées, combinées entre elles, découle le raisonnement par trois opérations : association, contiguïté et SIMPLIFICATION. » Ces lois correspondent certainement à des phénomènes réels, on souhaiterait leur voir serrer la réalité d'un peu plus près. Après les avoir exposées, l'auteur pense à l'étude de la conscience (du moi) et de la volonté, qui, dit-il, sont « deux conditions intimes, inséparables, c'est-à-dire un seul phénomène psychique ; la conscience-volonté ». C'est un phénomène « à la fois statique et dynamique ; statique quant à la conscience en soi, dynamique quant à la volonté. C'est une impression continue qui dure tant que dure la vie, et qui renferme trois éléments : l'espace, le temps et le moi ». Il ne faut pas y voir un épiphénomène. S'il en était ainsi, elle tendrait à disparaitre dans l'évolution et, au contraire, elle s'accentue. Elle est « un chainon indispensable dans l'harmonie des faits ». Mais il faut l'admettre comme un fait sans rechercher sa nature, « ce qui serait vouloir envahir la région de l'Inconnaissable ». M. Bunge fait volontiers appel à l'Inconnaissable. Les objections à la conception de la conscience comme épiphénomène pourraient être réfutées, mais son idée des rapports de la conscience et de la volonté était intéressante et l'on regrette qu'il ne l'ait pas un peu plus approfondie.

Après la conscience-volonté, l'auteur étudie la « subconscience-subvolonté » à laquelle il attribue une place très importante dans la vie mentale. « C'est aujourd'hui, dit-il, une théorie courante, de considérer la conscience comme un tout complet et absolu qui a son principe et sa fin en ici même et qui comprend l'ensemble de l'esprit humain. » Il soutient que la conscience est un tout gradué, qu'elle s'étend en zones variées, depuis l'inconscience pleine jusqu'à la conscience nette ; les entités psychiques naissent du quasi-inconscient et se développent jusqu'à la conscience-volonté ; rien donc ne s'improvise dans la conscience-volonté. « Il y a toute une série de phénomènes psychiques qui ne sont pas absolument conscients ». « Une étude psycho-physiologique attentive démontre qu'en beaucoup de cas, ils sont relativement conscients, relativement inconscients ; ce sont les phénomènes que j'appelle subconscients-subvolontaires. Par exemple, le passage de la sécrétion urique du rein à la vessie est un acte absolument inconscient, par conséquent non psychique (bien qu'il ait ses attingences psychologiques) ; et l'émotion que produit chez un homme normal la vue de la couleur rouge, émotion qui échappe à sa conscience mais qui augmente sa pulsation cérébrale, est un acte en apparence inconscient, c'est-à-dire subconscient et par conséquent psychologique. Donc, tout ce qui est psychologique est conscient ou subconscient ; seul l'absolument inconscient échappe à l'observation psychologique. » La théorie de M. Bunge me paraît s'écarter bien moins qu'il ne pense de ce qu'admettent la plupart des psychologues. Elle a son intérêt d'ailleurs, et l'auteur la développe assez largement, il en exa-

mine les bases: biologiques, physiologiques, psychologiques, pathologiques et sociales, et présente ensuite, en se fondant sur elles, un certain nombre d'observations générales. Par exemple « *les activités de la vie végétatives* (qui sont inconscientes ou presque inconscientes) *produisent des états émotionnels conscients, c'est-à-dire capables d'agir sur la volonté* » ; ou encore : « *Les sensations et idées subconscientes effectuent des opérations mentales subconscientes.* »

Un chapitre (le XVe) est consacré à l' « aspirabilité humaine ». C'est là le caractère qui distingue l'homme de l'animal. Il est l'origine du progrès. L'aspirabilité est la conception d'un infini, d'un indéfini. « Le progrès est l'œuvre humaine par excellence, la projection objective de l'aspirabilité. » « *L'homme est l'*UNIQUE *animal qui aspire indéfiniment.* » Il y a peut-être quelque aspirabilité chez l'animal, « en si infime portion qu'on peut la regarder comme négligeable ». D'autre part, l'aspirabilité varie chez les hommes selon la race et aussi selon les individus. Il y a des races qui ne savent pas aspirer. Faut-il en conclure qu'elles ne comprennent que des animaux ? Il eût pu être intéressant d'analyser plus minutieusement l'aspirabilité et ses différents degrés d'intensité chez l'homme et chez les animaux. Les vues de M. Bunge restent un peu sommaires.

L'auteur étudie vers la fin de son livre, les « lois sociologiques » dont la première est la « loi d'aspirabilité ». Il passe ensuite aux « théorèmes de la vérité, du bien et de la beauté ». Le théorème de la vérité est ainsi énoncé : « Dans l'ordre moral n'existe pas la vérité absolue, ou, tout au moins, en raison de l'insuffisance de notre psyché, jamais il ne nous sera donné de la connaître : c'est une aspiration subjective et non une réalité objective. » La vérité est ainsi ramenée à la conviction, ou confondue avec elle. Aussi « il faut considérer comme vérité toute croyance sincère ». « Les vérités de l'ordre physique se découvrent ; celles de l'ordre moral s'inventent. Celles-là sont toujours préexistantes à leur formulation et seront éternelles; celles-ci n'ont pas existé avant d'être formulées, et ne se produiront pas après la caducité de leurs formules. Celles-là sont stables, celles-ci transitoires. En un mot, celles-là sont absolues, celles-ci sont relatives au sujet, au milieu et au moment. » Il y aurait bien à discuter sur cela et sur cette conception des vérités physiques, et sur cette conception des vérités morales.

Il s'y trouve tout de même, au moins en germe, une doctrine intéressante et dont on peut voir la parenté avec certaines idées de M. Jules de Gaultier, par exemple. L'auteur illustre ses idées assez agréablement : « Si dimanche prochain, à ma sortie de la messe, mon curé, mon sacristain et ma domestique me disaient : « Il n'y a qu'un dieu, Allah et Mahomet est son prophète ! » je leur répondrais: « Vous mentez, drôles ! » Mais si un ermite qui a vécu trente ans dans une caverne de l'Arabie Pétrée, se servant, comme oreiller, dans ses nuits d'insomnie, d'un Koran revêtu d'une couverture en bois, m'interpellait ainsi : « Il

n'y a qu'un dieu, Allah, et Mahomet est son prophète. », je lui répondrais : « Ainsi soit-il. A l'aide de la vérité qui coule à torrents de vos lèvres, purifiez mon cœur d'infidèle, ô saint homme ! » Et je regrette encore que l'auteur n'ait pas tâché de préciser et de développer davantage ses idées. Les théorèmes du Bien et du Beau m'ont paru moins intéressants ; et moins heureusement traités. Voici le « théorème du bien » : « *L'homme a inventé la notion du bien pour ses satisfactions personnelles* » ; et voici le « théorème du beau » : « *Le bien et le beau sont un même et unique phénomène psycho-physiologique.* » Ils ont une même genèse physio-psychologique : l'intérêt, l'utilité, la production du plaisir.

Le livre se termine par un chapitre sur l'Inconnaissable. J'y relève cette idée que « *plus que la sagesse humaine, c'est l'ignorance humaine qui enchaîne les sciences. L'unité idéale du connaissable est psychologiquement un nexus ou un* DÉRIVÉ DE L'UNITÉ DE L'INCONNAISSABLE ». Quoique l'inconnaissable soit *un* dans son essence psychologique, subjective, il peut adopter des formes sociologiques objectives très variées.

L'auteur en indique quelques-unes : diverses questions sur Dieu, l'origine de la vie, la certitude absolue, l'infini positif et négatif en mathémathiques, l'espace infini en astronomie, le libre arbitre, le progrès indéfini, etc.

Il examine ensuite ce que c'est que la métaphysique : « Jadis elle a été la science de l'Absolu. C'est répondre : elle est la science qui tâche de connaître ce que l'on ne peut connaître.

« Aujourd'hui elle *doit être* : la science qui tâche de délimiter ce qui peut être connu de ce qui ne peut pas l'être. C'est-à-dire : le Connaissable de l'Inconnaissable. » « La *méthode*, ajoute l'auteur, doit être exclusivement psychologique : car l'homme, pour connaître ce qu'il peut savoir et ce qu'il ne peut pas savoir, n'a pas d'autre donnée positive que l'homme même. En conséquence, je qualifie ma métaphysique positive de PSYCHOLOGIE TRANSCENDENTALE. »

Le livre de M. Bunge se recommande par des qualités assez remarquables de fraicheur, d'entrain, de vie, de sincérité et de spontanéité. Il est en somme clair et agréable. On y rencontre des idées intéressantes, des vues personnelles — un peu moins inattendues souvent que l'auteur ne le suppose, — des conceptions suggestives. Mais tout cela est un peu sommaire, aventureux, insuffisamment développé et critiqué par l'auteur. La minutie, la précision, l'exactitude, sont trop souvent insuffisantes. L'auteur affirme continuellement avec une hardiesse dangereuse.

Aussi beaucoup de ses allégations sont-elles discutables ou fausses. En voici quelques-unes que j'ai relevées en lisant son livre : p. 25. « ... la « sociologie » ou psychologie des sociétés (que les Français appellent « psychologie ethnique...) ». Affirmer que la sociologie est la « psychologie des sociétés », c'est ouvrir la porte à bien des contro-

verses. Mais pourquoi dire que les Français l'appellent « psychologie ethnique » ? C'est un Français qui a inventé le mot de sociologie, s'il remonte, comme je crois, à Auguste Comte, et les philosophes de notre pays l'emploient couramment. Autre chose, p. 49 : « En français on dit *le plaisir* et *la douleur*, le genre masculin indiquant la force, l'initiative et l'activité, la faiblesse est du genre féminin. » C'est un symbolisme bien hasardeux. *Douleur* est devenu féminin en français comme les autres mots de même terminaison, masculins en latin comme *dolor*, et pour les mêmes raisons. Et il est à remarquer que si le masculin indique « la force, l'initiative et l'activité », ces trois mots sont cependant du féminin en français. Nous lisons à la page 59 : « ... Le véritable matérialisme est toujours moniste, parce qu'il réduit le monde phénoménal à une substance unique... En revanche l'idéalisme tend fatalement à être dualiste parce qu'il ne nie pas la matière... » Ceci ne me paraît fondé ni en fait, ni en droit. L'idéalisme peut parfaitement nier la matière, et il l'a niée bien souvent.

Des passages de ce genre montrent bien, à mon avis, les défauts de l'auteur. Ils ne doivent pas nous faire oublier ses qualités.

Fr. Paulhan.

Dr **Karl Groos**. — Das Seelenleben des Kindes, Ausgewählte Vorlesungen, Berlin, 1904, 229 p. Reuther et Retchard.

Ces leçons choisies, faites à de futurs maîtres, forment un excellent livre de vulgarisation composé par un homme de talent, psychologue toujours bien informé et auteur d'une théorie originale dont on trouvera ici la mise au point. Sous le nom peu satisfaisant de psychologie de l'enfant (auquel il serait facile et très utile en effet de substituer celui de pédologie, désigné ensuite par Groos et qui commence enfin à se répandre), se constitue une science *aimable* entre toutes, qui attire comme tous les pays nouveaux plus d'appelés que d'élus dont l'enthousiasme est dangereux et dont les trouvailles ont plus d'éclat que de valeur. « Je n'essaierai pas de vous cacher dans ces leçons les difficultés du sujet en général et l'incertitude fréquente des résultats donnés par les recherches particulières. » Dans une première partie consacrée aux généralités (p. 4-73), l'auteur présente un coup d'œil d'ensemble (I) sur la psychologie de l'enfant, où une place importante doit être faite à la physiologie, en précise les divers objets (II); décrit les méthodes d'observations (III), résume la division classique des trois fonctions de la vie psychologique (IV) et par un chapitre clair, bien documenté (V), récapitulant les plus récents travaux sur les réflexes, les instincts, les habitudes, les pseudo-instincts et les réactions conscientes et volontaires, prélude à une étude sur le jeu comme moyen naturel d'auto-éducation (VI). C'est un raccourci intéressant de sa théorie que suit la discussion des objections faites par quelques

psychologues, notamment par Harvey A. Carr dans sa brochure *The survival values of Play* (1902) : la théorie de la formation personnelle du jeu n'est pas contraire à celle de Spencer mais la complète. Le jeu a une portée biologique, une finalité que n'explique pas la thèse de l'énergie accumulée. Chaque être vivant naît avec certaines prédispositions à divers instincts qui chez les êtres supérieurs se développent peu à peu pendant la jeunesse sous l'influence de l'éducation : la jeunesse est cette période d'adaptation des acquisitions héréditaires. Le jeu se produit quand l'individu par sa propre impulsion et sans fin extérieure développe ces dispositions : c'est l'instinct qui se cherche. En même temps l'adaptation ainsi acquise rend possibles des formations nouvelles fondées sur la base héréditaire au cours de la jeunesse, particulièrement longue chez l'homme, et favorisées aussi par l'instinct d'imitation. Quand l'individu qui évolue développe ainsi par un besoin propre, interne et sans fin extérieure, ses tendances à l'action, nous avons le phénomène du jeu qui aide à l'organisation des réactions préexistantes et prépare des adaptations nouvelles.

La seconde partie ou partie spéciale étudie deux fonctions de l'esprit, reproduire (VIII-XIII) et connaître (XIV-XVI). Les chapitres sur les associations (XVII), sur apprendre et oublier (XVIII), où est expliquée la supériorité d'abord surprenante de l'adulte sur l'enfant moins attentif, contiennent non seulement la synthèse des meilleurs travaux sur ces questions, mais montrent comment la pédologie peut renouveler et orienter la culture pédagogique de la mémoire. Sur la nécessité de raisonner, les moyens de rafraîchir le souvenir, de le fixer plus facilement en décomposant bien les idées, d'économiser et de féconder l'effort, Groos donne des explications probantes : la théorie de l'oubli aurait pu cependant comporter plus de détails. A propos des illusions de la mémoire (IX), Groos emprunte à son expérience de professeur et d'examinateur d'intéressantes observations qui complètent et confirment les expériences et les interprétations de Binet et Henry sur la suggestion : les points essentiels en sont bien mis en valeur. De même l'étude sur l'imagination (IX) renvoie « de préférence au livre de Th. Ribot, qui a paru, traduit en allemand, en 1902 » où l'on étudiera en détail les trois modes principaux de combinaison : quantitative (accroissement, diminution), qualitative (soustraction, transfert de traits isolés); totale (construction de groupes à l'aide d'images primitivement indépendantes). Mais l'observation des enfants rend plus clair ce mécanisme général : comment s'explique la prédominance de la combinaison quantitative? L'intérêt repose sur le surprenant et l'extraordinaire auxquels s'associe le sentiment de l'importance toute spéciale qui s'attache à la connaissance ou à la possession de choses anormales. La combinaison par accroissement exagéré peut parfois se produire spontanément, témoin le récit improvisé par ma fille (cinq ans et demi) et qu'elle fit comme si elle le lisait dans un livre de contes : « Il était une fois un

roi, commença la petite, qui avait une petite fille. La petite fille était couchée dans le berceau. Il s'approcha et reconnut que c'était sa fillette. Ensuite ils firent tous deux le mariage. Mais comme ils étaient à table, le roi lui dit : « Je te prie, apporte-moi un verre de bière dans un *grand verre.* » Alors elle lui apporta un verre *haut de trente aunes.* Alors... » La combinaison par transfert de traits distincts est accessible aussi à l'enfant : « Raconte-moi ce que tu as vu, dit la fillette de cinq ans à sa poupée?... Des primevères *vertes*, des feuilles *rouges*... ». Mais l'enfance est surtout l'âge des associations vagues rappelant les combinaisons spontanées que l'on rencontre chez l'adulte dans les cas pathologiques. On y découvre pourtant l'influence d'idées originales, centres d'action, mais fort irritables, soumis à des modifications toujours possibles. Ainsi sur un thème favori certains enfants brodent pendant des années des histoires qu'ils vivent en une rêverie solitaire, et continuent au milieu de leurs occupations (Voir Learoyd : *Story Continued*). — L'action de l'imagination enfantine se révèle encore dans le mensonge (sept espèces d'après Stanley Hall : le mensonge héroïque, celui de parti, le mensonge égoïste, le mensonge romanesque, le mensonge pathologique, la manie du mensonge). Celui où domine l'imagination est évidemment le mensonge romanesque : l'enfant joue avec les mots comme il le fait avec du sable ou de petits morceaux de bois (Compayré). L'auteur cite un récit fait par un enfant de trois ans et demi et, dans cette invention enfantine, signale un motif principal, une phrase thématique, amenant à rapprocher ce petit conte « d'un des plus importants phénomènes de la phylogénèse intellectuelle, je veux parler du mythe explicateur. Lorsqu'un phénomène paraît surprenant pour l'homme, il voudrait bien être à même de l'expliquer : il imagine alors un fait dont il fait provenir le phénomène observé... Autrefois, enseigne l'Australien à ses enfants, cet oiseau blanc et noir était tout noir; mais il fut dans une guerre et il commença à se peindre en blanc pour le combat. Mais comme il n'était encore qu'à moitié prêt, l'ennemi se présenta : l'oiseau dut aller au combat moitié noir et moitié blanc. C'est pourquoi tous ses descendants ont conservé ce plumage particulier. — Autrefois, dit Platon, les âmes contemplaient librement les idées... Autrefois, dit Hartmann, tout était renfermé dans l'Absolu, c'est-à-dire dans l'Inconscient... Dans Berlin, du nord, dit l'enfant de trois ans et demi, il y a des lièvres et des chiens sur le toit... Ils grimpent en haut avec une échelle, et ils s'amusent là entre eux... et alors... et alors il y a un téléphone, sais-tu? une longue corde ils vont à Stuttgart. *C'est pour cela qu'ils sont alors chez nous.* » Qu'on embrasse d'un coup d'œil ces rapprochements et ce petit récit gagne beaucoup en importance : la phrase finale éclaircit la genèse des mythes explicateurs. Jadis il en était autrement — il se passa telle chose — depuis lors existe ce que nous voyons. Cette théorie est ingénieuse : elle ne repose encore que sur un seul fait. Groos demande à ses auditeurs, et à ses lecteurs, de lui communiquer des récits ana-

logues : en tout cas, ce garçon de trois ans et demi paraît très précoce.

Toutes ces combinaisons se réduisent à des jeux : l'aperception (XI) au contraire est un mode dans lequel un nouveau contenu est accepté par la conscience qui se l'adapte : elle acquiert du nouveau. Mais celui-ci cache toujours les résultats de toutes sortes antérieurement acquis — à l'exception des impressions primitives héréditaires. Ainsi se produit une fusion des facteurs reproducteurs et de la sensation : elle est simple (quand il y a combinaison de choses disparates), ou totale. Alors la diversité des choses n'est plus sensible pour une conscience naïve : si je suis tout yeux mes sensations vont pour ainsi dire se confondre avec l'objet. Pour les analyser et les reconnaître, une orientation nouvelle de l'attention est indispensable. Il faut donc intéresser, et la théorie de l'aperception claire et forte fait ressortir la nécessité de donner un enseignement intéressant. Il sera bien accueilli, la facilité de s'enthousiasmer avec l'âme entière étant liée au temps de la maturité. L'adolescence est l'époque de floraison de la perception enthousiaste. Si on néglige de l'orienter vers des fins élevées, quand s'éveille la vie de l'amour, quand l'aspiration devient la note dominante (Voir le *Banquet*, hymne philosophique à la jeunesse), on ne pourra plus former l'homme, celui dont la vie la plus profonde est rattachée à la chaine de la vie humaine pour recevoir de l'humanité et lui rendre : c'est le sens inépuisable de l'aspiration entière de la jeunesse. Par contre, si on veut diriger trop tôt l'enfant vers ces fins idéales, on échoue misérablement, comme le prouve l'enquête de Sanford Bell sur l'influence des maîtres. Sur 851 adultes interrogés, 642 fixent de 12 à 18 ans l'époque ou s'est fait sentir l'action du maître sur la formation des tendances idéales. Ce maximum est atteint vers 14 ans pour les filles, vers 16 ans pour les garçons.

L'analyse psychologique de la reconnaissance (XII) montre les phases successives de cette opération : l'objet présente un aspect de familiarité, et il est perçu comme « déjà vu », ensuite le jugement intervient (cela m'est connu), et enfin l'ambiance achève la reconnaissance. L'enfant parcourt ces étapes; à la vue du biberon le nourrisson exprime par un mouvement joyeux que cet objet lui est familier et il les franchit très vite. Les minutieuses expériences de Shinn sur la perception tactile chez un enfant montrent qu'il est très habile à distinguer les rapports des formes. Mais elle est illusoire quand le résidu des images antérieures fixé par l'habitude, au lieu de compléter la sensation actuelle pour la transformer en aperception exacte, en fait une aperception dissociée par un examen ultérieur approfondi.

L'illusion (XIII) est favorisée par des conditions objectives et subjectives : ces dernières agissent particulièrement chez l'enfant que le défaut de critique, l'indécision et la faiblesse de l'aperception exposent surtout à l'auto-illusion consciente, étudiée par Conrad, Lange et Souriau. En ce sens il a plus d'imagination que l'adulte : il joue avec des objets qui ne favorisent en rien l'illusion, et bien vite « l'escabeau

se change en cheval, la chaise en voiture, la ficelle du thermomètre a bain en une magnifique tresse par transfert de qualités. Ma fille ayant écrit un petit *fou* (*v* allemand), dit : « Vois donc comme il tourne gentiment sa petite tête! » Le plaisir du jeu nécessaire à l'auto-éducation est accru par l'attrait de l'auto-illusion : quand on se croit lièvre ou chevreuil on court mieux. Ensuite les jeux d'imitation étendent le champ de la conscience, extension fort heureuse, car l'enfant souffrira bientôt de la spécialisation qui fait ressembler l'homme cultivé moderne à un animal domestique.

L'étude du concept (XIV) nous introduit dans le domaine de l'intelligence : c'est un chapitre de psychologie logique au cours duquel Groos recherche comment définissent les enfants. Avec Binet, Barnes (collection de 37 136 définitions données par 2 000 garçons et filles de six à quinze ans) il note le rôle considérable que jouent les caractères qui se rapportent à des activités et à des fins. Ils diminuent à mesure que l'enfant grandit : à six ans ils dominent dans les définitions (79 0/0) pour ne plus paraître que dans la proportion de 34 0/0 chez les enfants de quinze ans. Ces constatations tracent la méthode à suivre : on débutera par les caractères de finalité des objets avant de passer aux attributs vraiment généraux que l'enfant ne remarque pas aussi facilement. Groos accepte donc sans discussion les résultats des enquêtes par questionnaires, dont la valeur et l'emploi sont souvent fort contestables — comme Ribot vient de l'établir — et ne se demande pas si e caractère pratique des définitions enfantines n'est pas en partie un produit artificiel de l'éducation donnée par les parents plus habiles et plus intéressés à énoncer l'utilité d'un objet qu'à le définir.

De même en ce qui concerne le langage, l'auteur se réfère aux travaux de Meumann et de Schrader et à une enquête faite à Bâle par une de ses auditrices. Il en conclut que l'écolier recevant d'un autre des connaissances par l'intermédiaire du langage : 1° subit d'abord l'association imposée entre des mots, sans avoir dans l'esprit rien d'autre que celle consécutive; 2° comprend ensuite le rapport entre le mot et la chose et l'admet sur la foi du maître; 3° enfin y donne son adhésion. L'enfant raisonne et conclut à sa manière : ses conclusions dépendent surtout de jugements par analogie. « Nous avons eu un maître petit et sévère, — voici un maître petit, — il sera sévère. » Les enquêtes confirment encore — en le précisant peut-être un peu trop, — le rapport à établir entre l'âge de l'enfant et le groupement logique des idées.

Bien qu'à la fin de chaque chapitre, Gross donne de bons conseils pratiques et désigne même les livres de classe propres à favoriser l'éducation de la mémoire, de l'imagination, etc., il a plutôt fait — comme presque tous ses prédécesseurs — un livre de psychologie générale, — excellent d'ailleurs, — qu'une pédologie. C'est un manuel remarquable à l'usage de ceux qui auront ensuite à apprendre la pédologie, manuel intéressant qui discute quelques problèmes bien

choisis mais donne le désir d'en examiner d'autres et indique la méthode à suivre. « Les thèmes choisis, conclut Groos qui a très bien fait ce qu'il a voulu faire, ne donnent qu'une image incomplète de la psychologie de l'enfant mais laissent l'impression qu'il y a là des problèmes fort intéressants. »

EUGÈNE BLUM.

IV. — Psychologie pathologique.

J. Grasset. — LEÇONS DE CLINIQUE MÉDICALE, IVe série; Masson et Cie, édit., 1903.

Tout est à lire pour le médecin et le physiologiste dans ce nouveau livre du célèbre clinicien de Montpellier, le quatrième d'une série que tout le monde connaît au moins de réputation et qui, nous l'espérons bien pour la neuropathologie française, n'est pas sur le point de se clore. Mais dans ces XVII leçons de clinique, le psychologue doit choisir, et c'est pourquoi, tout en rendant pleine justice à l'ensemble de l'œuvre, nous ne parlerons ici que des leçons VIII et XV, qui traitent au point de vue psychologique des questions si rebattues et toujours actuelles du spiritisme et du génie.

L'occasion d'étudier cliniquement le spiritisme a été fournie à M. Grasset par une malade qui a passé quelques semaines dans son service; c'est une petite hystérique qui a été mêlée à l'histoire tragi-comique d'une maison hantée.

De cette histoire, qu'il serait trop long de raconter ici, il résulte avec la dernière évidence que Jeanne X..., âgée de quinze ans, à la fois sincère et simulatrice, a produit dans deux maisons voisines habitées par sa famille, des phénomènes de transports d'objets, bouleversement de couvertures et autres semblables que la famille et les voisins ont expliqués par l'intervention des esprits. — Le cas serait banal en lui-même sans les détails très particuliers qui l'accompagnent et qui permettent à M. Grasset de faire, avec beaucoup de précision, la part qui revient à la simulation de Jeanne, à la névrose grave dont elle est atteinte et à la crédulité encore plus grave de la plupart des siens.

De l'anecdote, M. Grasset passe ensuite aux généralités et c'est le spiritisme tout entier qu'il étudie et juge de son point de vue de savant.

Il y a des faits d'apparence merveilleuse; cela n'est pas douteux. Nous venons d'en voir relater un qui pour les parents de Jeanne se présentait comme tel et l'on en trouvera bien d'autres non seulement dans les publications spirites, mais dans tous les ouvrages sérieux qui ont été écrits sur le spiritisme. — Comment interpréter ces faits?

On peut songer, et on l'a fait, à l'explication surnaturelle : les faits de ce genre seraient les manifestations d'êtres supérieurs à l'homme,

anges, démons, divinités; mais des solutions de ce genre la biologie n'a pas à s'occuper et M. Grasset ne s'y arrête pas.

On peut également penser à la supercherie, à la jonglerie, et dans bien des cas il faut reconnaître que cette explication est la bonne; mais elle n'explique pas tout et, lorsqu'on lui a fait sa part, on se trouve encore en présence d'un nombre très considérable de faits. Ce sont ces faits qu'il convient d'étudier et d'interpréter scientifiquement.

Et tout d'abord, puisqu'on parle de science, on ne doit pas oublier qu'il existe une doctrine, et qui se prétend scientifique, du spiritisme intégral. Cette doctrine, le docteur Encausse l'a exposée tout au long dans son livre sur *l'Occultisme et le Spiritualisme* et M. Grasset la résume d'après cet ouvrage.

Chez l'homme, entre l'esprit et le corps il existe un intermédiaire, le corps astral, qui préside à l'élaboration de toutes les forces organiques et principalement de la force nerveuse.

Ce principe peut rayonner autour du corps dans lequel il est normalement enfermé; il peut même s'en détacher tout à fait, d'où les matérialisations, les télépathies, les extériorisations de sensibilité, toute la série des phénomènes du spiritisme. Rien n'est surnaturel dans tous ces phénomènes; il suffit d'admettre cette réalité nouvelle, le corps astral. « Plus on étudie, conclut le Dr Encausse, plus on peut se rendre compte qu'il n'y a là rien qui aille à l'encontre des enseignements positifs de nos sciences actuelles. »

Que vaut cette hypothèse dans la mesure où on la débarrasse de toutes les considérations philosophiques et religieuses qui l'accompagnent d'ordinaire, pour ne la considérer, comme le fait M. Grasset, que dans ses rapports avec les phénomènes qu'elle veut expliquer?

On pourrait évidemment disputer sur sa valeur explicative, mais la dispute serait oiseuse, puisque les faits sur lesquels elle s'appuie, télépathie, clairvoyance, suggestion mentale, extériorisation de la motricité et de la sensibilité ne sont pas établis scientifiquement. Telles sont du moins les conclusions qui se dégagent du dernier congrès de psychologie où toute liberté a été donnée aux spirites pour apporter des faits et les établir.

Donc si l'on veut parler ici de science on doit éliminer d'abord la théorie du corps astral et les prétendus faits sur lesquels elle s'appuie. — Que nous reste-t-il alors ? — La psychologie médicale, la physiologie du système nerveux, et c'est à ces deux sciences que M. Grasset emprunte les éléments de son interprétation.

A dire vrai cette interprétation n'est pas absolument neuve; c'est celle que M. Janet proposait en 1889 dans sa thèse de doctorat ès lettres sur l'automatisme; mais M. Grasset la fait sienne et la renouvelle par la façon ingénieuse dont il la conçoit et l'exprime.

Après avoir distingué deux espèces d'actes psychiques : les actes supérieurs volontaires et les actes inférieurs automatiques, M. Grasset distingue dans l'écorce centrale deux groupes de centres physiologi-

quement différents, et correspondant à ces deux espèces d'actes. Aux premiers, aux actes psychiques supérieurs, correspond le centre du moi personnel, conscient et responsable; aux seconds, aux actes psychiques automatiques, correspondent plusieurs centres corticaux reliés entre eux par des fibres multiples et constituant ce que M. Grasset appelle le polygone des centres automatiques.

Quand l'impression centripète ne dépasse pas le polygone et n'atteint pas le centre supérieur O, il n'y a pas de conscience; si l'activité du polygone est communiquée à O on a conscience des actes automatiques, et enfin si l'activité de O prédomine sur celle du polygone, les actes deviennent volontaires.

Après avoir ainsi traduit ses idées dans la langue des anatomistes, et en particulier dans celle de Flechsig, M. Grasset revient sur les faits pour les confronter avec sa théorie et il explique très ingénieusement par l'activité polygonale l'habitude, la distraction, le rêve et autres états normaux analogues. Dans la psychologie des hystériques il estime que la suggestibilité s'explique non par l'obéissance du centre O, ce qui serait de la simple crédulité, mais par la malléabilité du polygone, et il a bien raison d'ajouter que ce n'est pas là une simple explication verbale. — Ce qui caractérise en effet la suggestibilité c'est la dissociation de la personnalité supérieure au profit d'une personnalité inférieure et automatique; ce n'est pas la soumission passive de la personnalité claire telle qu'on la rencontre chez le débile ou le croyant. On voit tout ce que peut donner, en fait d'interprétations ingénieuses, une pareille théorie lorsqu'on l'applique à des faits tels que les réminiscences des artistes, le somnambulisme, l'automatisme ambulatoire, le cumberlandisme, la lecture des pensées, les baguettes divinatoires, etc., et si l'on ajoute que bien des états mixtes peuvent se produire où le polygone et le centre O doivent intervenir à la fois et à des degrés divers, on comprend que l'interprétation de M. Grasset puisse sans difficulté convenir à la totalité des faits psychiques.

Mais il s'agit surtout ici du spiritisme et, bien qu'il paraisse l'oublier quelquefois, M. Grasset y revient toujours. C'est alors le tour des tables tournantes, de l'écriture automatique, et finalement c'est toute la psychologie parfois très complexe du médium qui est ramenée à la théorie polygonale... M. Grasset y distingue six degrés, suivant le plus ou moins d'activité du polygone, et suivant le genre de cette activité. Au sixième degré l'activité du polygone est à son maximum; l'imagination polygonale se donne libre cours; le médium conçoit et vit des romans. Pour illustrer ce sixième degré, M. Grasset résume une partie du livre si curieux de M. Flournoy « des Indes à la Planète Mars » et suit le sujet, Mlle Smith, dans quelques-unes de ses incarnations polygonales.

Enfin il consacre les dernières pages de son étude à marquer ce qu'il appelle les terres inconnues et à découvrir dans le monde du spiritisme. Sous ce nom il entend les faits qui ne sont pas encore éta-

blis scientifiquement et que la science n'a pas su expliquer encore; tels sont à son avis la suggestion mentale, la clairvoyance, la télépathie, les déplacements des objets à distance, la lévitation, etc. L'avenir nous dira sans doute s'il y a là des faits véritables; pour le moment la théorie peut et doit s'en désintéresser.

Telle est l'interprétation de M. Grasset, où il ne faut voir, avec l'auteur lui-même, qu'une application clinique des théories de la psychologie et de l'anatomie contemporaines, mais il faut ajouter aussi que l'application est des plus heureuses; et si je ne parle pas de la pénétration de l'analyse, et de l'admirable clarté de l'exposé, c'est parce que depuis longtemps tout a été dit sur ce chapitre à propos des leçons cliniques de M. Grasset.

Dans sa leçon sur la supériorité intellectuelle et la névrose, M. Grasset essaie de faire triompher une opinion personnelle dans la question si débattue des rapports du génie et de la folie.

Tout d'abord il accepte comme un fait démontré, que les supérieurs intellectuels sont souvent des névrosés, et je dois reconnaître que l'énumération des génies névropathes à laquelle il se livre à la suite de Lombroso, de Moreau de Tours et de quelques autres est assez longue. On y trouve les noms de Maupassant, de Comte, de Villemain, de Schumann, de Rousseau, du Tasse, de Gérard de Nerval, de Nietsche, de Schopenhauer, de Newton, de Salomon de Caux, de Zimmermann, de Munkacsy, d'André Gill, de Baudelaire, de Flaubert, de Molière, de Bernardin de Saint-Pierre, de Socrate, de Cardan, de Gœthe, de Pascal, de Napoléon, de Zola, des Goncourt, etc.

Quand les hommes supérieurs ne sont pas névropathes eux-mêmes, ils ont une parenté névropathique et, parmi ceux-là, M. Grasset cite Tacite, Donizetti, Volta, Hugo, Richelieu, Hegel, etc. Puis il conclut : « Chez les supérieurs intellectuels on trouve très fréquemment les signes d'une névrose plus ou moins caractérisée, des tares névropathiques plus ou moins graves, un état anormal du système nerveux. »

Ne pourrait-on pas faire quelques réserves sur cette première conclusion? Pour moi j'ai beaucoup de peine à accepter sans restriction une liste d'hommes supérieurs où je trouve les noms de Villemain et de Munkacsy, et où je ne trouve pas celui de Descartes, de Racine, de Bossuet, de Leibniz, de Spinosa, de Lamarck, de Lavoisier, de Bichat, de Taine, de Renan, et de bien d'autres que je pourrais ajouter. N'y a-t-il pas du procédé dans la façon d'établir les listes de ce genre, et ce procédé ne consiste-t-il pas à accorder trop facilement la supériorité ou le génie à des névropathes et à négliger tous les génies bien portants qui vont contre la thèse?

Mais passons et voyons l'interprétation d'un fait dont M. Grasset pense avec beaucoup de médecins et d'anthropologistes que la fréquence est établie.

Moreau de Tours avait le premier formulé scientifiquement cette doctrine que le génie, la plus haute expression de l'activité intellec-

tuelle, était une névrose. M. Lombroso est allé plus loin et n'a pas craint de dire que cette névrose était de l'épilepsie. Tous les génies sont des épileptiques !

M. Grasset répond à M. Lombroso qu'il faudrait prouver alors que les manifestations du génie ont les caractères des symptômes épileptiques et cette preuve ne lui paraît pas possible à faire. Quant à Moreau de Tours, bien que plus modéré dans l'affirmation, il a eu encore le tort de présenter comme morbide la supériorité intellectuelle. L'exagération d'une fonction n'est maladive que si la fonction normale en est gênée; « mais la supériorité intellectuelle, dit très justement M. Grasset, ne gêne pas la fonction normale; au contraire, elle l'exalte ».

Reveillé-Parise faisait preuve de plus de bon sens lorsqu'il présentait la névrose des hommes de génie comme la conséquence du surmenage intellectuel qu'ils s'imposent et des conditions de vie anormale qu'ils se créent presque tous; mais cette explication, remarque très justement M. Grasset, laisse en dehors les névroses de l'enfance ou du jeune âge et les tares héréditaires de toute nature.

Comment donc rendre compte de la coïncidence que M. Grasset juge trop fréquente pour être fortuite entre la supériorité et la névrose? Par deux lois de physiologie bien simples et bien classiques.

La première c'est que chacun de nous a un tempérament qui se manifeste dans sa vie physiologique et dans sa vie morbide : ainsi le nerveux est un nerveux s'il se porte bien, et d'autre part réalise plus souvent que d'autres des maladies nerveuses. Eh! bien, c'est précisément ce tempérament nerveux très marqué qui se retrouve à la fois chez les supérieurs et les névrosés. On ne peut pas dire que tous les génies sont des névrosés, mais on peut dire que le génie et la névrose sont les deux branches, d'ailleurs très différentes, d'une même racine, le tempérament nerveux.

D'autre part, il est impossible d'admettre que lorsqu'un homme est à la fois névrosé et supérieur, il tienne des mêmes centres nerveux sa névrose et sa supériorité. Certains centres ont pâti chez lui, sont devenus malades, d'où sa névrose; et certains autres, par un développement plus riche, lui ont donné sa supériorité.

Telle est l'explication prudente et personnelle que propose M. Grasset et je ne doute pas qu'elle ne soit accueillie avec faveur par tous ceux qui estiment que la coexistence du génie et de la névrose est scientifiquement établie.

D[r] GEORGES DUMAS.

Prof. Grasset. — LE SPIRITISME DEVANT LA SCIENCE. (Montpellier, Coulet; Paris, Masson; 1904; in-12, 392 p.)

Pour le savant professeur de Montpellier, il est dans le spiritisme

des faits encore inexplicables (suggestion mentale, clairvoyance, télépathie, déplacement des objets sans contact), à supposer du moins que ces faits soient réels et aient été bien observés par ceux qui en affirment l'existence; quant aux autres phénomènes ils sont expliqués par la fraude insconsciente, l'activité subconsciente, l'automatisme psychologique. M. Grasset a écrit l'histoire d'une maison hantée (p. 11 sqq.) qui montre comment une hystérique a pu faire croire à des esprits frappeurs, capables de bouleverser une maison, de briser des plantes, d'ouvrir des armoires, etc., et cela grâce à la crédulité des personnes intéressées, à leur parti pris de voir en tout événement anormal un effet de la sorcellerie. Les hystériques accomplissent, on le sait, un grand nombre d'actes involontaires dont quelques-uns, inconscients ou oubliés lors du passage d'une personnalité à une autre, peuvent être aisément attribués par ces malades à des agents mystérieux. M. Pierre Janet, dans la Préface qu'il a écrite pour le livre de M. Grasset, a présenté l'observation fort intéressante d'une hystérique, M..., qui joignait à des hallucinations d'abord mystiques, puis érotiques, de l'automatisme tel qu'elle attribuait à une « sainte Philomène » des « apports de fleurs, de cailloux, de bijoux, etc. », apports faits inconsciemment par la malade elle-même.

Le cas signalé par M. P. Janet présente beaucoup d'analogies avec celui qu'a décrit M. Grasset. L'explication générale fournie par le professeur de Montpellier ne diffère pas foncièrement de celle que l'on trouve au moins esquissée dans *l'Automatisme psychologique*. Toutefois, la théorie de M. Grasset se heurte à des objections que peut éviter la thèse du Dr Janet. Le professeur du Collège de France ne prétend pas que l'expression « désagrégation psychologique » corresponde à une dissociation réelle de représentations et surtout de centres nerveux. M. Grasset au contraire soutient que « la méthode anatomo-clinique... prouve absolument par les faits l'existence d'organes différents pour l'automatisme et pour le psychisme supérieur » (p. 204-205), par conséquent l'existence réelle de centres polygonaux et d'un centre O bien distinct (le centre O étant celui « des actes bien volontaires et libres »). Ce qu'il y a de piquant, c'est que le même livre contient l'affirmation de M. Grasset et sa critique par M. Janet. Sans doute les travaux de M. Flechsig « ont montré dans l'écorce cérébrale des centres hiérarchiquement superposés, ceux-ci simples centres de projection, ceux-là centres de coordination et d'association ». Mais « la thèse de M. Flechsig est loin d'être universellement admise ». De plus « au point de vue psychologique, la distinction des deux degrés de la conscience est loin d'être absolue... il ne faut pas oublier qu'un même phénomène psychologique, par l'effet de la répétition et de l'habitude, passe de l'une de ces formes de conscience à l'autre. Serait-il impossible d'imaginer que ces deux formes de la conscience représentent deux degrés d'activité qui peuvent appartenir à tous les centres du cerveau? » (p. XII-XIII). Cette question, que pose M. Janet, M. Grasset nous

reproche de l'avoir posée sous forme d'objection à sa théorie. Il reconnaît que l'objection est « fondamentale » (p. 204) et il s'en tire en nous montrant (p. 207) « des aphasiques qui ont conservé tout le langage automatique et qui n'ont plus le langage conscient et volontaire ». Mais il faudrait, semble-t-il, nous montrer des actes « volontaires et libres », ou une activité rationnelle, subsistant en l'absence de modes d'activité « polygonale », pour que la preuve expérimentale soit faite de l'existence d'un « centre O » suffisant à lui seul à expliquer le « psychisme supérieur » et condition nécessaire dudit psychisme. Or, nous sommes convaincus que M. Grasset n'a pas encore trouvé par « la méthode anatomo-clinique » la vérification demandée.

M. Pierre Janet est cruel pour ceux qui « ne comprennent pas ce que l'on veut dire quand on parle de l'association de deux idées » et « qui croient comprendre quand on parle de la réunion de deux cellules par des fibres plus ou moins contraires » (p. XI), pour ceux par conséquent à qui il suffit de « traduire les faits psychologiques en un langage anatomique, très défectueux sans doute et extrêmement hypothétique ». Aussi nous assure-t-il que, en ce qui concerne M. Grasset, « sa représentation anatomique, n'est qu'un schéma » (p. XIX). Nous n'avons jamais nié l'utilité de ce schéma ; mais nous avons toujours contesté qu'il fût assuré, établi, scientifiquement, qu'un centre O, un centre psycho-physiologique, existât dans le cerveau humain. « De quel droit, dit encore M. Pierre Janet (p. XI), employer un langage qui laisse croire que vous vous êtes servis du scalpel et du microscope et que vous avez résolu un problème colossal d'histologie et de physiologie cérébrales ? » M. Grasset est un savant de trop de mérite et de trop d'esprit pour ne pas reconnaître que sa théorie fondamentale n'est « qu'une expression imaginée et symbolique des faits » (Janet, p. X). Et ceci admis, il sera hors de conteste que la distinction du « psychisme supérieur » et du « psychisme polygonal » avec ses cinq degrés, *a*) activité polygonale très simple, *b*) activité polyg. obéissant à un O extérieur, *c*) polygone obéissant à un autre polygone, *d*) activité polygonale de plus en plus complexe et spontanée, *e*) imagination polygonale (p. 265 et suiv.) — est fort utile à la compréhension des phénomènes les plus étranges que puissent présenter les spirites : baguette divinatrice, suggestion, cumberlandisme, lecture de pensées, écriture ou parole automatique, romans à la façon de celui d'Hélène, le médium de M. Flournoy.

G.-L. DUPRAT.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

The Psychological Review.

Vol. X, 1903.

I. — J. ANGELL : *Étude préliminaire sur le rôle des sons accessoires dans la localisation auditive* (1-14). Les gens sourds d'une oreille arrivent cependant à localiser les sons, pourvu que ceux-ci soient encadrés des sons accessoires : c'est donc à ceux-ci qu'il faut attribuer la localisation. Angell constate qu'il en est de même avec les deux oreilles, au moins pour les sons moyens : on ne les localise bien que quand ils sont accompagnés de sons accessoires. Reste à étudier s'il en est de même pour les sons bas et les élevés.

R. MAC DOUGALL : *Qualités affectives du rythme sonore, par rapport aux éléments objectifs* (15-36). Considérations sur les éléments objectifs (intervalles, intensité, etc.), qui influencent le rôle affectif des rythmes sonores.

R. MARSDEN : *Expériences sur les origines du sens des couleurs* (37-46) faites sur un enfant dès le quatrième mois (bien avant les autres expériences connues) et continuées jusqu'au onzième. Les résultats concordent avec quelques-uns de ceux de Baldwin. Marsden a examiné quelles couleurs sont discernées les premières, et à quelle distance elles sont vues.

II. — SANFORD : *Psychologie et physique* (105-119). La psychologie a besoin des sciences physiques : mais elle ne doit pas oublier qu'elle est avant tout condamnée à un anthropomorphisme qui lui fait voir tout au point de vue de l'homme.

G. BOUSER : *Relations entre l'activité mentale et la circulation*. Recherches sur l'influence des sensations agréables et des désagréables, de la fatigue et du travail mental, sur le rythme du cœur et les vaso-moteurs; et sur les ondes de Traube-Hering. Les conclusions très importantes de cet article sont à méditer attentivement : elles accentuent encore ce que l'on savait déjà du caractère individuel de certaines formes de ces réactions vaso-motrices, et montrent que les classifications trop générales et les théories trop universelles sont, sur ce point, tout à fait prématurées.

TRUMBULL LADD : *Action directe sur l'image rétinienne* (139-150). Examen de trois sujets capables de modifier volontairement soit les dimensions, soit la couleur de leurs images rétiniennes; Trumbull

Ladd conclut que nos perceptions sont beaucoup plus qu'on ne l'admet généralement sous la domination de l'activité centrale.

VII[e] Congrès Américain de Psychologie. — DEXTER : *Influence psychologique des saisons.* — LOUGH : *Développement de la mémoire chez les écoliers.* — MONROË : *Les premiers sentiments musicaux de l'enfant.* — BURKE BRANDT : *Psychologie expérimentale et programmes scolaires.* — AIKINS : *Expérience à propos de questionnaires.* — DEWEY : *Les méthodes psychologiques en Ethique.* — HIBBEN : *Théorie de l'énergie au point de vue philosophique.* — PIERCE : *La forme apparente de la voûte céleste et l'illusion des corps à l'horizon.* — L. FRANKLIN : *Effets des écrans sur l'acuité de la vision.* — GAMBLE ET CALKIN : *Rôle des images supplémentaires dans la reconnaissance.* — W. CHURCHILL : *L'orientation de certaines perceptions tactiles.* (La lettre L appliquée sur la peau est perçue comme L, ou J, ou Γ, ou ⅂, suivant les régions et les individus). — LEUBA : *Sur la psychologie d'un groupe des mystiques chrétiens* (les tendances, l'extase mystique). — DELABARRE : *Nouveaux appareils graphiques et chronométriques.*

III. — BALDWIN : *Le corps et la mentalité, au point de vue génétique* (223-247). La perception est le point de réunion où s'unifie le dualisme du corps et de l'esprit, des tendances cognitives et motrices.

Laboratoire de psychologie de Chicago. — 1. SQUIRE : *La fatigue : nouvelle méthode d'examen* (248-267). La méthode de Mosso mesure la fatigue musculaire : celle de Griesbach, la fatigue sensorielle ; celle de Kräpelin, la fatigue mentale ; aucune de ces méthodes n'atteint son but. Squire propose une méthode de mesure de la fatigue mentale après l'avoir séparée de la fatigue physique : il conclut, dans cet article très précis, que la durée des fluctuations de l'attention augmente avec le travail ou la difficulté, de même pour leur fréquence ; que cette durée et cette fréquence sont moindres dans les opérations complexes qui ont l'avantage de la variété.

2. GORDON : *Considérations sur le souvenir et l'attention* (267-283). Des séries de syllabes où le souvenir est *compliqué* par des couleurs, etc., sont mieux retenues avec les simples ; de même, la complexité facilite l'attention.

3. ASHLEY : *Sur le procédé employé pour apprécier les distances* (283-295). Les expériences montrent que les bases de nos jugements sont en grande partie inconscientes, non reconnues : l'introspection montre d'autre part que nos jugements sont le produit de tendances et d'habitudes souvent insoupçonnées.

IV. — KELLY : *Tests comparatifs des enfants normaux et anormaux* (345-372). Après avoir montré l'importance, et même la nécessité de ces recherches pour le pédagogue, Kelly montre que les défectuosités de la vue, de l'audition, du toucher, etc., sont bien plus rares chez l'enfant normal que chez l'anormal. Il montre aussi que les mouvements ordinaires chez l'anormal s'installent plus facilement que les

géométriques peuvent être dessinées de façon à donner des parallaxes (binoculaires) semblables à celles des solides, avec les mêmes effets sur la perception de la distance et de la solidité ; de plus, les données visuelles et tactiles étant superposables, sont de même espèce, ce qui montre l'origine nativiste et par conséquent l'objectivité de l'espace. — M. Bentley, sur *la fusion* ou qualitative incorporation. — M. F. Wasburn, sur l'*importance des mouvements et des sensations organiques pour nous donner conscience de nos semblables.* — J. Jastrow, sur *les états de subconscience* : examen des moyens d'atteindre ces états de *clair-obscur.* — A. Meyer, sur *les classifications proposées pour les états nerveux.* — W. Patrick, sur la *psychologie* du *foot-ball* (qui n'est pas un retour aux manières brutales des ancêtres, mais un jeu, une simple *variation* sur ces manières, qui a l'avantage de développer l'esprit de corps). — H. Burnam, *essai d'explication de l'amnésie rétroactive.* Il y a amnésie dans tous les cas où sont arrêtées ou détruites les diverses opérations pour organiser un souvenir, le fixer de plus en plus aux autres, par des associations répétées. — H. Leuba, *l'état de mort* chez les mystiques : L. conclut que le sentiment interne nous renseigne insuffisamment sur ce que nous pouvons faire, et que le progrès extérieur est conditionné non seulement par des facteurs objectifs, mais aussi par un facteur subjectif. — F. Chamberlain, *les premiers vocables du goût* : examen des mots qui se rapportent au goût dans des langues primitives, surtout l'algonkin. — Titchner, *une leçon de psychologie avec appareils* : plan d'une leçon, avec démonstration, sur les sensations visuelles, auditives, tactiles, etc.

M. Meyer : *Étude expérimentale sur la psychologie de la musique* : observations et expériences d'où résulterait que la musique à quatre tons des peuples orientaux procède de lois psychologiques fondamentalement différentes de celles de notre musique. — O. Külpe : *Étude expérimentale d'esthétique.*

Whipple : *Étude sur le discernement des bruits* : au piano, à 40 secondes de distance, et avec distraction, le son d'une touche est plus difficile à rappeler qu'un simple bruit : mais il en est tout autrement pour une mélodie.

Cattell : *Statistique des psychologues américains* d'après le jugement des étudiants et du public. C. observe à ce propos que, contrairement à une affirmation de Galton, le calcul des probabilités et la réalité divergent. En ce qui concerne la production psychologique, C. note que pour 1 000 travaux, il y a 235 études abstraites, 344 expérimentales et 424 physiologiques. Les Allemands détiennent le record des études physiologiques (290) et abstraites (99) : les Américains et les Français (102) cultivent également les études expérimentales. Enfin, sur 1 000 études, les Allemands en donnent 482, les Français 192 et les Américains 153 : ces trois peuples se partagent donc la production psychologique.

Bolton : *Relations des facultés motrices avec les intellectuelles.* Mieux les mouvements sont adaptés, plus il est facile d'en prendre conscience : dans ces conditions, tout mouvement nouveau agrandit le domaine intellectuel.

Dresslar : *L'audition colorée est-elle variable?* Durant une période de huit ans, le cas observé n'a pas varié : cette audition colorée n'est d'ailleurs nullement gênante pour le sujet, au contraire ; elle est plus accentuée durant la fatigue.

Il faut détacher surtout les études suivantes :

B. Edgell (Londres) : *Sur l'appréciation des durées* (154-174). Les durées à apprécier étaient des durées non pas vides, mais remplies par une sensation homogène et continue de son. E. a constaté qu'il y a une durée optimum pour l'appréciation exacte : les durées, plus courtes, sont allongées, estimées plus longues ; plus longues, elles sont raccourcies, estimées plus courtes. Sous quelles influences? E. parle de contractions et de dilatations de l'image-souvenir : c'est pousser la physiologie bien loin. — A un autre point de vue, Ebbinghaus, ayant proposé un système uniforme de mesure qui s'appuierait sur la loi de Weber, et non sur celle de Fechner, E. montre que ses résultats contredisent ce nouveau système.

Ellis et Shipe : *Examen de la valeur des procédés pour tester la fatigue* (232-245). Dans ce travail très documenté, les auteurs ont appliqué à un groupe d'étudiants un certain nombre des procédés réputés les meilleurs, pour mesurer la fatigue mentale. Afin de les contrôler, ils les ont appliqués au travail du matin et à celui du soir, et se sont arrangés de façon à mesurer la même fatigue par plusieurs procédés différents. Ils concluent que très souvent les procédés employés après une journée entière de travail accusent moins de fatigue que le soir et que jamais les différents procédés, quand on les emploie de pair, ne donnent des résultats concordants : on voit simultanément les uns indiquer de la fatigue, les autres montrer qu'il n'y en a pas.

Bergstrom : *Un nouvel ergographe : critique de l'ergographie* (246-276). Description d'un nouvel ergographe : examen des critiques faites à l'ergographie. Sans doute, l'ergographe ne mesure pas la fatigue comme un thermomètre mesure la température : mais c'est la méthode d'analyse la plus parfaite que nous ayons ; elle a de réels avantages.

Pillsbury : *Fluctuations de l'attention et de la fatigue* (276-288). Certains individus travaillent mieux le matin ; d'autres, le soir ; d'autres, enfin, ont besoin d'un travail lent et continu. Les fluctuations de la fatigue varient selon ces types individuels : elles dépendent d'un côté de l'état des cellules cérébrales, de l'autre des centres vaso-moteurs.

Sanford : *Les nombres préférés* : études faites sur les résultats d'un concours où il fallait deviner le nombre de fèves enfermées dans un bocal : S. signale les nombres préférés et montre que ces préférences dépendent des circonstances.

Motora : *Conductibilité du système nerveux* (329-350). Séries d'expériences pour chercher quelles modifications électriques et thermiques subissent les nerfs actionnés. M. considère l'attention comme une activité qui centralise les impulsions, tandis que l'inhibition les détourne.

Enfin le volume se termine par une vue d'ensemble sur le mouvement psychologique en Amérique durant les vingt-cinq dernières années : Buchner y dégage le rôle de Stanley Hall et montre l'influence de l'école française de Ribot et de l'école allemande de Wundt. Cattell avait déjà calculé, que sur 150 psychologues américains, 56 restent travailler en Amérique, 32 vont à Berlin, 18 à Leipsig, 10 à Heidelberg et 14 à Paris, où le laboratoire de la Sorbonne ne leur est ouvert que depuis 1883.

Dr J. Philippe.

Archives de Psychologie.

Juin-octobre-novembre 1903-février 1904.

N° 7. — F. Consoni : *Mesure de l'attention chez les faibles d'esprit.* Application nouvelle de la méthode esthésiométrique, qui ne nous semble pas encore à l'abri de critiques, quoique C. l'ait fusionnée avec d'autres méthodes. Le manque absolu d'attention signifiant que les impressions du monde extérieur n'arrivent pas du tout à la corticalité, ou bien qu'elles y trouvent des altérations de structure qui les empêchent de produire leur effet, C. se propose d'étudier les degrés d'attention statique ou fixée et ceux d'attention dynamique, c'est-à-dire d'attention capable de se déplacer. Ses mesures, prises sur 4 enfants normaux et sur 11 anormaux, lui ont donné le classement suivant (A désignant un anormal et N un normal) du premier au dernier N,A,A, A,N,A,A,A,A,A,N,A,A,N,A. La raison en est à la complexité de la forme d'attention étudiée et au peu d'éléments intellectuels qu'elle renferme.

C. a constaté que l'exercice développe l'attention dynamique : ce résultat est important à signaler.

Jonckheere. *Notes sur la psychologie des enfants arriérés* (253-268), remarques sur leur classification et observations sur leurs erreurs des sens, leurs mensonges, etc.

Flournoy : *Myers et son œuvre* (269-296). Analyse et appréciation de l'œuvre « à la fois scientifique et religieuse » de Myers.

N° 8. — C. Schuyten : *Sur les méthodes de mensuration de la fatigue des écoliers* (321-326). Rappelant les critiques faites aux travaux qui avaient pour but de mesurer la fatigue physique des écoliers, S. ajoute : « On a voulu démontrer, entre autres, que les facultés intellectuelles des élèves s'affaiblissent graduellement à travers les heures de classe : on a condamné catégoriquement l'enseignement de

l'après-dîner; et on l'établit par n'importe quelle méthode, quand on commence les expériences le matin et que l'on compare les résultats obtenus pendant les heures successives de la journée : mais ces résultats sont tout autres quand on suit la marche inverse ». C'est ce que montre cet article, un peu bref.

FLOURNOY : *Observations de Psychologie religieuse.*

Recueil d'auto-observations sur leurs sentiments religieux, écrites par différentes personnes : F. les commente, les compare et y cherche surtout comment évaluer, au point de vue personnel, la mentalité religieuse et sur quoi elle s'appuie dans la personnalité.

ZBINDEN : *Influence de la vie psychique sur la santé* (367-371). Exposé d'un cas de suggestion.

N° 9. — F. YUNG : *Recherches sur le sens olfactif de l'escargot* (1-80).

Expériences sur la façon dont l'escargot va à sa nourriture, réagit aux contacts, etc. Y. conclut que, chez l'escargot, les cellules réceptrices périphériques ne sont pas encore différenciées en cellules exclusivement irritables par les chocs de contact et en cellules irritables seulement par les vapeurs odorantes. Ni l'anatomie ni la physiologie ne révèlent rien qui explique pourquoi les sensations tactiles sont différenciées des olfactives.

CLAPARÈDE : *Le mental et le physique d'après Busse* (81-100). Étude historique sur le parallélisme d'après Busse.

LEMAITRE : *Des phénomènes de paramnésie* (101-110). Observations avec commentaires d'une observation de paramnésie.

N° 10. — LARGUIER DES BANCELS : *De la Mémoire* (145-163). Leçon d'ouverture d'un cours sur la Mémoire, à la Faculté des Lettres de Lausanne.

A. LEMAITRE : *Un cas d'audition colorée hallucinatoire* (164-177). Description d'un cas d'audition colorée où les couleurs étaient extériorisées et vues au dehors, à l'occasion des sons entendus. L. cite ensuite *un cas d'audition colorée héréditaire* : un enfant présentant de l'audition colorée transmise, au moins pour les voyelles, par sa mère, chez qui les phénomènes d'audition colorée s'étaient trouvés plus intenses durant la grossesse.

KOZLOWSKI : *Le plein et le vide* (178-198). Discussion de la théorie qui veut construire la masse douée d'inertie dans le monde au moyen d'éléments purement rationnels.

Dr JEAN PHILIPPE.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Pillon. — *L'année philosophique* (14[e] ann.). In-8°, Paris, F. Alcan.

Laberthonnière. — *Le Réalisme chrétien et l'idéalisme grec.* In-12, Paris, Lethielleux.

A. Lévy. — *La Philosophie de Feuerbach.* In-8°, Paris, F. Alcan.

B. de Reichenbach. — *Les Phénomènes odiques*, trad. de l'allemand par E. Lacoste. In-8°, Paris, Chacornac.

Ch. Renouvier. — *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, 2[e] édition. In-12, Paris, Colin.

J.-E. Fidao. — *Le droit des humbles : études de politique sociale.* In-12, Paris, Perrin.

Ch. Renouvier. — *Les Derniers entretiens.* In-18, Paris, Colin.

M. Bréal. — *Essai de sémantique*; 3[e] édition. In-12, Paris, Hachette.

A. Baumann. — *Le programme politique du positivisme.* In-18, Paris, Perrin.

B. Croce. — *Esthétique comme science de l'expression et linguistique générale*, trad. de l'italien. In-8°, Paris, Giard et Brière.

E. Durkheim. — *L'année sociologique* (7[e] année). In-8°, Paris, F. Alcan.

Mauxion. — *Essai sur les éléments et l'évolution de la moralité.* In-12, Paris, F. Alcan.

A. Binet. — *L'année psychologique* (10[e] année). In-8°, Paris, Masson.

Frank Thilly. — *The Process of inductive Inference.* In-8°, University of Missouri.

N.-E. Truman. — *Maine de Biran's Philosophy of Will.* In-8°, New-York, Macmillan.

Stanley Hall. — *Adolescent : hir psychology and its relation to physiology*, etc. 2 vol. gr. in-8°, New-York, Appleton.

F. A. Schmidt. — *Fichtes Philosophie und das Problem ihrer inneren Einheit.* In-8°, Freibarg. i., B. Ragoczy.

Troeltsch. — *Das Historische in Kants Religionsphilosophie.* In-8°, Berlin, Reuther-Reichard.

Richter. — *Der Skeptizismus in der Philosophie.* I, Bd, in-8°, Leipzig, Dürr.

Straticò. — *Dell' educazione dei sentimenti.* In-12, Palermo, Sandron.

Martinetti. — *Introduzione alla metafisica.* I, *Teoria della conoscenza*, in-8°, Torino, Clausen.

Tarantino. — *Il principio dell' etica.* In-8°, Napoli, Tessitore.

V. Mercante. — *Psicologia de la aptitud matematica del niño.* In-8°, Buenos-Ayres, Cabaut.

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

CHEMINS DE FER DE L'ÉTAT

Excursions en Touraine

BILLETS DÉLIVRÉS TOUTE L'ANNÉE

Valables 15 jours avec faculté de prolongation de deux fois 15 jours moyennant un supplément de 10 0/0 pour chaque prolongation.

ITINÉRAIRE : PARIS-MONTPARNASSE — SAUMUR — MONTREUIL-BELLAY — THOUARS — LOUDUN — CHINON — AZAY-LE-RIDEAU — TOURS — CHATEAURENAULT — MONTOIRE-SUR-LE-LOIR — VENDOME — BLOIS — PONT-DE-BRAYE — PARIS-MONTPARNASSE.

Faculté d'arrêt aux gares intermédiaires.

PRIX DES BILLETS : 1re classe, **50** fr. — 2e classe, **38** fr. — 3e classe, **25** fr.
Les enfants de 3 à 7 ans paient moitié des prix indiqués ci-dessus.
Les billets doivent être demandés **trois jours** d'avance à la gare de Paris-Montparnasse.

BILLETS D'ALLER ET RETOUR

POUR LES STATIONS THERMALES ET HIVERNALES DES PYRÉNÉES

Toutes les gares du réseau de l'État délivrent, pendant toute l'année, des billets d'aller et retour, individuels ou de famille, à destination des gares du réseau du Midi desservant les stations thermales ou hivernales des Pyrénées (Pau, Cauterets, Luchon, Biarritz, etc.).

Les billets individuels comportent sur les prix du tarif général une réduction de 25 p. 0/0 en 1re classe et de 20 p. 0/0 en 2e et 3e classes.

Les billets de famille ne sont délivrés que pour un trajet total d'aller et retour égal ou supérieur à 300 kilomètres. La réduction qu'ils comportent, par rapport au tarif général, varie entre 20 p. 0/0 pour deux personnes et 40 p. 0/0 pour six personnes et plus.

Les enfants de 3 à 7 ans paient demi-place.

Les deux sortes de billets sont valables **33** jours; ils peuvent, à deux reprises, être prolongés de **30** jours, moyennant le paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 p. 0/0 du prix initial du billet.

Les billets individuels et les billets de famille doivent être demandés, les premiers 3 jours, les seconds 4 jours avant la date du départ.

BILLETS DE BAINS DE MER A PRIX RÉDUITS

Du Dimanche des Rameaux au 31 Octobre, il est délivré au départ de Paris des billets d'aller et retour de toutes classes, dits « de bains de mer », pour les stations balnéaires suivantes :

Royan, la Tremblade, le Chapus, le Château-Quai, Marennes, Fouras, Châtelaillon, Angoulins, la Rochelle, la Pallice-Rochelle, les Sables-d'Olonne, Saint-Gilles-Croix-de-Vie, Challans, Bourgneuf, les Moutiers, la Bernerie, Pornic, Saint-Père-en-Retz et Paimbœuf.

Ces billets sont de deux sortes; 1° billets valables **33** jours, avec faculté de prolongation moyennant supplément; 2° billets valables **5** jours sans faculté de prolongation.

CHEMINS DE FER DU NORD

SAISON DES BAINS DE MER

de la veille des Rameaux au 31 Octobre

BILLETS D'ALLER ET RETOUR

Prix (Non compris le timbre de quittance) **et durée du trajet au départ de Paris.**

DE PARIS AUX STATIONS BALNÉAIRES CI-DESSOUS	BILLETS HEBDOMADAIRES (a)			BILLETS D'EXCURSION (b)		DURÉE DU TRAJET
	1re classe	2e classe	3e classe	2e classe	3e classe	
Berck	31 »	24 15	17 »	11 15	7 35	3 h. 1/2
Boulogne (ville)	34 »	25 70	18 90	11 10	7 30	2 h. 50
Calais (ville)	37 90	29 »	21 85	12 35	8 10	3 h. 1/2
Cayeux	29 30	23 05	15 95	11 »	7 25	3 h. 1/2
Conchil-le-Temple	28 80	22 30	15 75	9 75	6 35	3 h. 1/2
Dannes-Camiers	31 70	24 40	17 50	10 50	6 85	3 h. 1/2
Dunkerque	38 85	29 95	22 60	12 50	8 20	4 heures
Étaples	30 90	23 95	17 »	10 35	6 75	3 h. »
Eu	25 40	20 10	13 70	8 85	5 75	3 h. »
Ghyvelde (Bray-Dunes)	39 95	31 15	23 40	12 50	8 20	5 h. »
Gravelines (Petit-fort-Philippe)	38 85	29 95	22 60	12 50	8 20	4 h. 1/2
Le Crotoy	27 90	21 95	15 15	10 25	6 75	3 h. »
Leffrinckouke	39 40	30 35	23 05	12 50	8 20	5 heures
Le Tréport-Mers	25 75	20 35	13 90	9 »	5 85	3 h. »
Loon-Plage	38 75	29 90	22 50	12 50	8 20	4 h. 1/2
Marquise-Rinxent	35 60	26 80	20 05	11 75	7 70	4 h. »
Noyelles	26 45	20 85	14 35	9 15	5 95	3 h. »
Paris-Plage* (*Tramway du 15 mai au 15 octobre*)	32 10	24 95	18 »	11 35	7 75	3 h. 1/4
Quend-Fort-Mahon	28 30	22 15	15 45	9 60	6 25	3 h. 1/2
Saint-Valery-sur-Somme	27 15	21 35	14 75	9 30	6 05	3 h. »
Wimille-Wimereux	34 55	26 10	19 30	11 25	7 40	3 h. 1/2
Woincourt	26 45	20 85	14 35	9 15	5 95	3 h. »
Zuydcoote-Nord-Plage	39 80	30 95	23 25	12 50	8 20	5 h. »

(a) Valables du vendredi au mardi ou de l'avant-veille au surlendemain des fêtes légales.

Des carnets comportant cinq billets d'aller et retour sont délivrés dans toutes les gares et stations du réseau à destination des stations balnéaires ci-dessus, — le voyageur qui prendra un carnet pourra utiliser les coupons dont il se compose à une date quelconque dans le délai de 33 jours, non compris le jour de distribution.

(b) Valables pendant une journée les dimanches et jours de fêtes légales. Une réduction de 5 à 25 p. 100 est faite selon le nombre des membres de la famille.

Note importante. — Pour les heures de départ et d'arrivée, ainsi que pour les autres billets spéciaux de bains de mer, consulter les affiches.

* Les billets à destination de Paris-Plage ne sont délivrés que du 15 mai au 15 octobre. Avant et après cette période, la distribution et la prolongation des billets resteront limitées à Étaples.

CHEMINS DE FER D'ORLÉANS

BAINS DE MER DE L'OCÉAN

Billets d'Aller et Retour à Prix réduits

Valables pendant 33 jours, non compris le jour du départ.

Pendant la saison des Bains de mer, du **Samedi, veille des Rameaux, au 31 Octobre**, il est délivré des billets aller et retour de toutes classes, par toutes les gares du réseau, pour les stations balnéaires ci-après :

Saint-Nazaire.
Pornichet (Sainte-Marguerite).
Escoublac-la-Baule.
Le Pouliguen.
Batz.
Le Croisic.
Guérande.
Vannes (Port-Navalo, St-Gildas-de-Rhuis).
Plouharnel-Carnac.
Saint-Pierre-Quiberon.
Quiberon.
Le Palais (Belle-Ile-en-Mer) (1).
Lorient (Port-Louis, Larmor).
Quimperlé (Le Pouldu).
Concarneau.
Quimper (Benodet, Fouesnant, Beg-Meil).
Pont-l'Abbé (Langoz, Loctudy).
Douarnenez.
Châteaulin (Pentrey, Crozon, Morgat).

1° Les billets pris à toute gare du réseau située dans un rayon d'au moins 250 kilomètres des stations balnéaires ci-dessus comportent une réduction de 40 p. 100 en 1re classe, de 35 p. 100 en 2e classe et de 30 p. 100 en 3e classe sur le double du prix des billets simples.

La durée de validité de ces billets (33 jours) peut être prolongée d'une ou deux périodes successives de 30 jours, moyennant le paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 p. 100 du prix du billet. La demande de prolongation doit être faite et le supplément payé avant l'expiration de la période pour laquelle la prolongation est demandée. Ces formalités peuvent être remplies, soit à la gare de départ, soit à la gare d'arrivée.

2° Les billets pris à toute gare située dans un rayon inférieur à 250 kilomètres desdites stations balnéaires comportent une réduction de 20 p. 100 sur le double du prix des billets simples, sans toutefois que les prix à percevoir puissent excéder le prix applicable à un parcours de 250 kilomètres, ni être inférieurs au prix applicable à un parcours de 60 kilomètres.

Au-dessous de trois ans, les enfants ne paient rien à la condition d'être portés sur les genoux des personnes qui les accompagnent.

De trois à sept ans, les enfants sont admis à ne payer que la moitié du prix du billet et ont droit à une place distincte ; toutefois, dans un même compartiment, deux enfants ne peuvent occuper que la place d'un voyageur.

Au-dessus de sept ans, les enfants paient place entière.

Exceptionnellement :

A. — Le voyageur porteur d'un billet délivré pour les stations balnéaires de la ligne du **Croisic** (Saint-Nazaire, Pornichet, Escoublac-la-Baule, Le Pouliguen, Batz, Le Croisic et Guérande) a la faculté d'effectuer, sans supplément de prix, soit à l'aller, soit au retour, le trajet entre Nantes et Saint-Nazaire dans les bateaux de la Compagnie française de Navigation et de Constructions navales et anciens Établissements Sâtre réunis.

L'arrêt obligatoire à **Nantes** et à **Saint-Nazaire** du voyageur qui fait usage de la voie d'eau entre ces deux points est indépendant de la faculté d'arrêt de 48 heures à l'aller et au retour prévue à l'alinéa C ci-dessous, à condition toutefois que cet arrêt obligatoire n'excède pas 24 heures dans chacune de ces localités.

Les coupons de retour utilisés entre **Saint-Nazaire** et **Nantes**, dans les bateaux de la Compagnie française de Navigation et de Constructions navales et anciens Établissements Sâtre réunis, doivent porter le timbre à date de cette Compagnie et non celui de la gare de **Saint-Nazaire**. Tout coupon de retour qui ne serait pas frappé du timbre de cette Compagnie serait considéré comme nul et sans valeur.

B. — Le voyageur porteur d'un billet délivré aux conditions du 1° ci-dessus, pour une station située au delà de **Savenay** vers **Landerneau**, aura la faculté de s'arrêter à celle des stations suivantes qui seront comprises dans le parcours de son billet : **Questembert**, **Vannes**, **Sainte-Anne-d'Auray**, **Auray**, **Hennebont**, **Lorient**, **Quimperlé**, **Rosporden** et **Quimper**. Il devra déposer, pendant le temps de son séjour, son billet à la gare où il s'arrêtera.

C. — Le voyageur porteur d'un billet délivré également aux conditions du 1° ci-dessus, pour l'une quelconque des stations balnéaires dénommées, aura la faculté de s'arrêter pendant 48 heures au plus, tant à l'aller qu'au retour, soit à Nantes, soit à tout autre point en deçà de Nantes.

Le voyageur qui voudra user de la faculté d'arrêt devra laisser son billet à la gare d'arrêt pendant la durée de son séjour.

La faculté d'arrêt à Nantes, prévue ci-dessus, est indépendante de la faculté d'arrêt au même point qui découle du choix de la voie d'eau entre Nantes et Saint-Nazaire.

En province, les billets doivent être demandés au chef de gare trois jours avant celui du départ.

(1) La responsabilité de la Compagnie d'Orléans, vis-à-vis du public, en tout ce qui touche à l'exécution du transport des personnes et des choses, est expressément limitée aux parcours qui lui incombent, c'est-à-dire aux parcours sur rails exclusivement.

Coulommiers. Imp. Paul BRODARD.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

VINGT-NEUVIÈME ANNÉE. N° 8 AOUT 1904



REVUE PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE :

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1904

CHEMINS DE FER DE L'ÉTAT

Excursions en Touraine

BILLETS DÉLIVRÉS TOUTE L'ANNÉE

Valables 15 jours avec faculté de prolongation de deux fois 15 jours moyennant un supplément de 10 0/0 pour chaque prolongation.

ITINÉRAIRE : PARIS-MONTPARNASSE — SAUMUR — MONTREUIL-BELLAY — THOUARS — LOUDUN — CHINON — AZAY-LE-RIDEAU — TOURS — CHATEAURENAULT — MONTOIRE-SUR-LE-LOIR — VENDOME — BLOIS — PONT-DE-BRAYE — PARIS-MONTPARNASSE.

Faculté d'arrêt aux gares intermédiaires.

PRIX DES BILLETS : 1re classe, **50** fr. — 2e classe, **38** fr. — 3e classe, **25** fr.

Les enfants de 3 à 7 ans paient moitié des prix indiqués ci-dessus.

Les billets doivent être demandés **trois jours** d'avance à la gare de Paris-Montparnasse.

BILLETS D'ALLER ET RETOUR

POUR LES STATIONS THERMALES ET HIVERNALES DES PYRÉNÉES

Toutes les gares du réseau de l'État délivrent, pendant toute l'année, des billets d'aller et retour, individuels ou de famille, à destination des gares du réseau du Midi desservant les stations thermales ou hivernales des Pyrénées (Pau, Cauterets, Luchon, Biarritz, etc.).

Les billets individuels comportent sur les prix du tarif général une réduction de 25 p. 0/0 en 1re classe et de 20 p. 0/0 en 2e et 3e classes.

Les billets de famille ne sont délivrés que pour un trajet total d'aller et retour égal ou supérieur à 300 kilomètres. La réduction qu'ils comportent, par rapport au tarif général, varie entre 20 p. 0/0 pour deux personnes et 40 p. 0/0 pour six personnes et plus.

Les enfants de 3 à 7 ans paient demi-place.

Les deux sortes de billets sont valables **33** jours; ils peuvent, à deux reprises, être prolongés de **30** jours, moyennant le paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 p. 0/0 du prix initial du billet.

Les billets individuels et les billets de famille doivent être demandés, les premiers 3 jours, les seconds 4 jours avant la date du départ.

BILLETS DE BAINS DE MER A PRIX RÉDUITS

Du Dimanche des Rameaux au 31 Octobre, il est délivré au départ de Paris des billets d'aller et retour de toutes classes, dits « de bains de mer », pour les stations balnéaires suivantes :

Royan, la Tremblade, le Chapus, le Château-Quai, Marennes, Fouras, Châtelaillon, Angoulins, la Rochelle, la Pallice-Rochelle, les Sables-d'Olonne, Saint-Gilles-Croix-de-Vie, Challans, Bourgneuf, les Moutiers, la Bernerie, Pornic, Saint-Père-en-Retz et Paimbœuf.

Ces billets sont de deux sortes; 1° billets valables **33** jours, avec faculté de prolongation moyennant supplément; 2° billets valables **5** jours sans faculté de prolongation.

CHEMINS DE FER DU NORD

SAISON DES BAINS DE MER

de la veille des Rameaux au 31 Octobre

BILLETS D'ALLER ET RETOUR

Prix (non compris le timbre de quittance) **et durée du trajet au départ de Paris.**

DE PARIS AUX STATIONS BALNÉAIRES CI-DESSOUS	BILLETS HEBDOMADAIRES (a)			BILLETS D'EXCURSION (b)		DURÉE DU TRAJET
	1re classe	2e classe	3e classe	2e classe	3e classe	
Berck	31 »	24 15	17 »	11 15	7 35	3 h. 1/2
Boulogne (ville)	34 »	25 70	18 90	11 10	7 30	2 h. 50
Calais (ville)	37 90	29 »	21 85	12 35	8 10	3 h. 1/2
Cayeux	29 30	23 05	15 95	11 »	7 25	3 h. 1/2
Conchil-le-Temple	28 80	22 50	15 75	9 75	6 35	3 h. 1/2
Dannes-Camiers	31 70	24 40	17 50	10 50	6 85	3 h. 1/2
Dunkerque	38 85	29 95	22 60	12 50	8 20	4 heures
Etaples	30 90	23 95	17 »	10 35	6 75	3 h. »
Eu	25 40	20 10	13 70	8 85	5 75	3 h. »
Ghyvelde (Bray-Dunes)	39 95	31 15	23 40	12 50	8 20	5 h. »
Gravelines (Petit-fort-Philippe)	38 85	29 95	22 60	12 50	8 20	4 h. 1/2
Le Crotoy	27 90	21 95	15 15	10 25	6 75	3 h. »
Leffrinckouke	39 40	30 55	23 05	12 50	8 20	5 heures
Le Tréport-Mers	25 75	20 35	13 90	9 »	5 85	3 h. »
Loon-Plage	38 75	29 90	22 50	12 50	8 20	4 h. 1/2
Marquise-Rinxent	35 60	26 80	20 05	11 75	7 70	4 h. »
Noyelles	26 45	20 85	14 35	9 15	5 95	3 h. »
Paris-Plage* (*Tramway du 15 mai au 15 octobre*)	32 10	24 95	18 »	11 35	7 75	3 h. 1/4
Quend-Fort-Mahon	28 30	22 15	15 45	9 60	6 25	3 h. 1/2
Saint-Valery-sur-Somme	27 15	21 35	14 75	9 30	6 05	3 h. »
Wimille-Wimereux	34 55	26 10	19 30	11 25	7 40	3 h. 1/2
Woincourt	26 45	20 85	14 35	9 15	5 95	3 h. »
Zuydcoote-Nord-Plage	39 80	30 95	23 25	12 50	8 20	5 h. »

(a) Valables du vendredi au mardi ou de l'avant-veille au surlendemain des fêtes légales.

Des carnets comportant cinq billets d'aller et retour sont délivrés dans toutes les gares et stations du réseau à destination des stations balnéaires ci-dessus, — le voyageur qui prendra un carnet pourra utiliser les coupons dont il se compose à une date quelconque dans le délai de 33 jours, non compris le jour de distribution.

(b) Valables pendant une journée les dimanches et jours de fêtes légales.

Une réduction de 5 à 25 p. 100 est faite selon le nombre des membres de la famille.

Note importante. — Pour les heures de départ et d'arrivée, ainsi que pour les autres billets spéciaux de bains de mer, consulter les affiches.

* Les billets à destination de Paris-Plage ne sont délivrés que du 15 mai au 15 octobre. Avant et après cette période, la distribution et la prolongation des billets resteront limitées à Etaples.

CHEMINS DE FER D'ORLÉANS

BAINS DE MER DE L'OCÉAN

Billets d'Aller et Retour à Prix réduits

Valables pendant 33 jours, non compris le jour du départ.

Pendant la saison des Bains de mer, du **Samedi, veille des Rameaux, au 31 Octobre**, il est délivré des billets aller et retour de toutes classes, par toutes les gares du réseau, pour les stations balnéaires ci-après :

Saint-Nazaire.
Pornichet (Sainte-Marguerite).
Escoublac-la-Baule.
Le Pouliguen.
Batz.
Le Croisic.
Guérande.
Vannes (Port-Navalo, St-Gildas-de-Ruiz).
Plouharnel-Carnac.
Saint-Pierre-Quiberon.
Quiberon.
Le Palais (Belle-Ile-en-Mer) (1).
Lorient (Port-Louis, Larmor).
Quimperlé (Le Pouldu).
Concarneau.
Quimper (Benodet, Fouesnant, Beg-Meil).
Pont-l'Abbé (Langoz, Loctudy).
Douarnenez.
Châteaulin (Pentrey, Crozon, Morgat).

1° Les billets pris à toute gare du réseau situés dans un rayon d'au moins 250 kilomètres des stations balnéaires ci-dessus comportent une réduction de 40 p. 100 en 1re classe, de 35 p. 100 en 2e classe et de 30 p. 100 en 3e classe sur le double du prix des billets simples.

La durée de validité de ces billets (33 jours) peut être prolongée d'une ou deux périodes successives de 30 jours, moyennant le paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 p. 100 du prix du billet. La demande de prolongation doit être faite et le supplément payé avant l'expiration de la période pour laquelle la prolongation est demandée. Ces formalités peuvent être remplies, soit à la gare de départ, soit à la gare d'arrivée.

2° Les billets pris à toute gare situés dans un rayon inférieur à 250 kilomètres desdites stations balnéaires comportent une réduction de 20 p. 100 sur le double du prix des billets simples, sans toutefois que les prix à percevoir puissent excéder le prix applicable à un parcours de 250 kilomètres, ni être inférieurs au prix applicable à un parcours de 60 kilomètres.

Au-dessous de trois ans, les enfants ne paient rien à la condition d'être portés sur les genoux des personnes qui les accompagnent.

De trois à sept ans, les enfants sont admis à ne payer que la moitié du prix du billet et ont droit à une place distincte ; toutefois, dans un même compartiment, deux enfants ne peuvent occuper que la place d'un voyageur.

Au-dessus de sept ans, les enfants paient place entière.

Exceptionnellement :

A. — Le voyageur porteur d'un billet délivré pour les stations balnéaires de la ligne du **Croisic** (Saint-Nazaire, Pornichet, Escoublac-la-Baule, Le Pouliguen, Batz, Le Croisic et Guérande) a la faculté d'effectuer, sans supplément de prix, soit à l'aller, soit au retour, le trajet entre Nantes et Saint-Nazaire dans les bateaux de la Compagnie française de Navigation et de Constructions navales et anciens Etablissements Sâtre réunis.

L'arrêt obligatoire à **Nantes** et à **Saint-Nazaire** du voyageur qui fait usage de la voie d'eau entre ces deux points est indépendant de la faculté d'arrêt de 48 heures à l'aller et au retour prévue à l'alinéa C ci-dessous, à condition toutefois que cet arrêt obligatoire n'excède pas 24 heures dans chacune de ces localités.

Les coupons de retour utilisés entre **Saint-Nazaire** et **Nantes**, dans les bateaux de la Compagnie française de Navigation et de Constructions navales et anciens Etablissements Sâtre réunis, doivent porter le timbre à date de cette Compagnie et non celui de la gare de **Saint-Nazaire**. Tout coupon de retour qui ne serait pas frappé du timbre de cette Compagnie serait considéré comme nul et sans valeur.

B. — Le voyageur porteur d'un billet délivré aux conditions du 1° ci-dessus, pour une station située au delà de **Savenay** vers **Landerneau**, aura la faculté de s'arrêter à celle des stations suivantes qui seront comprises dans le parcours de son billet : **Questembert**, **Vannes**, **Sainte-Anne-d'Auray**, **Auray**, **Hennebont**, **Lorient**, **Quimperlé**, **Rosporden** et **Quimper**. Il devra déposer, pendant le temps de son séjour, son billet à la gare où il s'arrêtera.

C. — Le voyageur porteur d'un billet délivré également aux conditions du 1° ci-dessus, pour l'une quelconque des stations balnéaires dénommées, aura la faculté de s'arrêter pendant 48 heures au plus, tant à l'aller qu'au retour, soit à Nantes, soit à tout autre point en deçà de Nantes.

Le voyageur qui voudra user de la faculté d'arrêt devra laisser son billet à la gare d'arrêt pendant la durée de son séjour.

La faculté d'arrêt à Nantes, prévue ci-dessus, est indépendante de la faculté d'arrêt au même point qui découle du choix de la voie d'eau entre Nantes et Saint-Nazaire.

En province, les billets doivent être demandés au chef de gare trois jours avant celui du départ.

(1) La responsabilité de la Compagnie d'Orléans, vis-à-vis du public, en tout ce qui touche à l'exécution du transport des personnes et des choses, est expressément limitée aux parcours qui lui incombent, c'est-à-dire aux parcours sur rails exclusivement.

Coulommiers. Imp. Paul BRODARD.

MORALE ET BIOLOGIE

Le problème éternel des rapports de l'éthique et de la science, qui est en particulier le problème de notre temps, semble entrer dans une phase nouvelle. Dans la crise morale où se débat, depuis trois siècles, notre civilisation occidentale, une *crise de la morale* semble se dessiner : on dirait que va triompher de nos jours une tendance précisément opposée à celle qui prédomina, chez les philosophes au moins, pendant le dernier quart du XIX[e] siècle. Il ne s'agit plus, en effet, de fonder, en dehors de toute révélation religieuse ou de tout dogmatisme métaphysique, une doctrine indépendante et purement rationnelle de la conduite, une science de la morale. On serait plutôt enclin à nier cette indépendance, pour laquelle on combattait naguère; les libres penseurs s'accorderaient volontiers avec le dogmatisme d'autrefois pour mettre en doute la possibilité de construire par la seule raison une théorie de la conduite se suffisant à elle-même; le besoin d'une autorité, d'une règle extérieure et de principes plus strictement objectifs, semble de plus en plus généralement ressenti : l'attitude kantienne et néo-kantienne se trouve attaquée des deux côtés opposés à la fois. Et, tandis que les théologiens et les penseurs réactionnaires insistent avant tout sur la puissance sociale et l'efficacité pratique du catholicisme, et que M. Brunetière, par exemple, renouvelant d'une manière inattendue l'apologétique traditionnelle, s'attache à « utiliser le positivisme », à « cléricaliser Auguste Comte » et à formuler une « équation fondamentale » d'une belle simplicité : morale = sociologie, sociologie = religion, donc morale = religion, — les penseurs laïques à leur tour, au moins les plus indépendants, les plus hardis et les plus sincères, prétendent revenir à la conception ancienne; niant la morale comme discipline indépendante, ils veulent la réduire à un art de bien vivre, à une technique, simple application de la science. De cette tendance nouvelle, et d'autant plus significative qu'elle se révèle chez des esprits plus divers, je crois trouver la preuve dans les deux articles de si haute portée que M. Brochard a publiés ici

même[1]; dans le livre de M. Cresson, dont le titre, à le bien entendre, est une déclaration de guerre, et reflète à peu près le même esprit[2]; et surtout, en des sens d'ailleurs opposés, dans les tentatives qui se produisent chaque jour, et dont la plus importante est celle de M. Lévy-Brühl, pour intégrer la morale dans la sociologie, ou dans le renouvellement des essais de morales biologiques; dont le plus curieux est celui du Dr Metchnikoff. Chez tous ces auteurs, si différents qu'ils soient, l'éthique apparaît comme une application pure et simple de principes établis par ailleurs; ou plutôt, la science morale disparaît : elle s'absorbe en une discipline plus vaste, tantôt la psychologie, tantôt la sociologie, tantôt la biologie, et à l'égard de celle-là, elle ne comporte plus que la même sorte de distinction provisoire et variable, et les mêmes espèces de rapports, que n'importe quel autre art pratique avec la science théorique correspondante.

Dans quelle mesure ces efforts aboutissent-ils? Parvient-on vraiment à se passer de la morale, entendue comme théorie indépendante des fins de l'action, et à en prouver l'inanité? Peut-être serait-il intéressant de le rechercher; et d'abord à propos des morales à base biologique, en particulier des *Études sur la nature humaine*, du Dr Metchnikoff[3], qui nous paraissent tout à fait représentatives d'une certaine manière de penser.

*
* *

Le succès de ce livre a été grand; il a intéressé les savants et les philosophes, voire les gens du monde; il a paru éminemment propre à faire penser. C'est qu'il apportait, outre un très grand nombre de faits curieux et parfois inédits, la pensée neuve et fraîche, hardie et originale, d'un savant professionnel, plus habitué à manier des faits que des abstractions, et entièrement libre de toute tradition d'école ou de tout préjugé de métier. Or, dans ces études, au titre si modeste qu'elles semblent d'un autre siècle, mais qui cependant, l'auteur nous en avertit, « sont la synthèse de toute une vie consacrée à la science », c'est tout un art d'être heureux et tout un art de bien vivre qui se trouve enseigné; et si M. Metchnikoff ne prétend pas, proprement, y résoudre les grands problèmes de la destinée humaine, il espère, à vrai dire, nous en faire entrevoir les solutions, ou tout au moins la direction dans laquelle il les faudrait chercher.

1. *La morale ancienne et la morale moderne*, janv. 1901; *la morale éclectique*, fév. 1902.
2. *La morale de la Raison théorique*, Paris, F. Alcan, 1903.
3. 1 vol., 405 p., Masson, éd., 1903.

C'est bien, comme nous l'indique le sous-titre de l'œuvre, un *Essai de philosophie optimiste* qu'il a tenté.

Mais cet optimisme est très particulier; il ne ressemble en rien à celui des philosophes ou des théologiens d'autrefois; c'est l'optimisme d'un homme qui sort à peine, avec toute son époque, d'une crise de pessimisme très entier et très noir; c'est l'optimisme tel que peut l'autoriser la science positive, grande destructrice d'illusions consolantes et de douces rêveries, la science que ne se lassaient pas de maudire les romantiques. Ou plutôt, si la conception que le Dr Metchnikoff se fait de cette science, de ses bienfaits et de son pouvoir, est en effet très optimiste, le tableau qu'il nous présente de la nature au milieu de laquelle elle se déploie et qu'elle analyse pièce à pièce, est loin de l'être autant.

La métaphysique traditionnelle était toute pénétrée de l'idée providentialiste; l'homme, comme Dieu même, se reposait au spectacle de l'œuvre des sept jours, en pensant que cet œuvre était bon; tout y semblait plein de merveilles, chaque organe adapté à sa fonction, tout être à ses conditions d'existence; partout se découvraient des relations de moyens à fin, des harmonies profondes, et l'on prétendait prouver Dieu par l'évidence des causes finales. Tel était le point de vue commun des stoïciens et du christianisme, des cartésiens et des encyclopédistes athées du XVIIIe siècle, qu'ils fissent résider le principe de l'harmonie universelle en un Dieu prévoyant ou en une nature bienveillante; tel est le point de vue encore de Kant lui-même, bien qu'il n'affirme plus la finalité comme principe ontologique, mais comme principe formel et méthodologique seulement, principe *régulateur* et non *constitutif*, principe du jugement *réfléchissant*, et non plus du jugement *déterminant*[1]. Tout autre, on l'a remarqué mille fois, apparaît la nature aux savants modernes; ils nous l'ont dépeinte souvent comme un champ de bataille et un

1. La position de Kant sur la question de la finalité, malgré la profonde différence des raisons qui l'y conduisent, me paraît très voisine de celle qu'a définie récemment, en de très intéressants articles, M. Goblot. La finalité est conçue des deux parts comme un principe heuristique, nécessaire à la recherche et au raisonnement scientifique, la question métaphysique restant réservée. Kant n'en affirme pas moins que le savant étudiant la nature doit admettre que tout y a son utilité ou sa fin; de même, M. Goblot affirme que le point de vue des causes finales, au sens où il les entend, est celui même de la physiologie et, proprement, en constitue la méthode. Et peut-être à la thèse ainsi circonscrite, est-ce encore une objection grave que l'idée des *désharmonies vitales*, telle que la biologie contemporaine nous l'impose. La considération des causes finales en histoire naturelle, avec le caractère tout positif que M. Goblot lui donne, ne saurait, sans doute, se trouver ruinée par là : mais peut-être n'en est-il pas de même de l'universalité et de l'espèce de nécessité méthodologique qu'il prétend lui attribuer.

charnier, et le pessimisme a trouvé chez eux ses meilleurs arguments. D'une vue moins extrême, ils nous la montrent aujourd'hui, non pas même hostile, mais indifférente et aveugle; théâtre, non d'harmonie bienfaisante, non pas même de douleur systématiquement accumulée et sans cesse grandissante, mais de bien et de mal tour à tour, l'un et l'autre également fortuits, de désaccords, d'incohérences et d'absurdités : œuvre du hasard, qui en porte bien la marque :

> Je roule avec dédain, sans voir et sans entendre,
> A côté des fourmis, les populations;
> Je ne distingue pas leurs charniers de leur cendre...

Au commencement du XIXe siècle, Bernardin de Saint-Pierre venait d'écrire ses *Harmonies de la nature*; au commencement du XXe, la science moderne affirme les *Désharmonies de la nature* : tel est le titre de la première partie du livre de M. Metchnikoff, et son point de départ.

Le triple principe de l'adaptation au milieu, de l'hérédité et de la sélection naturelle implique, en effet, que, par le jeu fatal des forces naturelles, il doive apparaître en tout vivant, et quelque régularité, et beaucoup d'incohérences. On ne considère d'ordinaire comme effets de la sélection, nous fait-il remarquer, que l'élimination des moins bien doués, des non-adaptés, et le triomphe des autres : mais entre ces deux extrêmes il y a place pour une foule de degrés; les lois de la sélection ne veulent rien dire, au fond, sinon que ceux-là survivent ou se propagent qui se trouvent dans des conditions propres à les faire survivre et se propager, et cela ressemble presque à une tautologie. Or, ces conditions peuvent être tout juste suffisantes pour leur conserver ainsi une vie languissante. Sans doute, il faut bien que les espèces que nous connaissons présentent un minimum d'accord et d'harmonie, sans quoi elles n'auraient pas pu subsister jusqu'à nous : « voilà pourquoi dans la nature nous trouvons plus facilement des caratères harmoniques que des particularités nuisibles ». Mais l'adaptation complète à un milieu donné, la parfaite harmonie entre l'ensemble des organes, des instincts et des fonctions, ne saurait être qu'une réussite fort rare, si même elle est réalisée jamais. M. Metchnikoff en cite pourtant quelques exemples : le rôle des insectes dans la fécondation des orchidées, les mœurs de la guêpe fouisseuse. Mais il n'existe dans la nature aucune tendance à parfaire ses œuvres, aucune nécessité d'une marche progressive en ses créations : et notre auteur déclare ironiquement que l'homme n'est pas sans doute la dernière

apparue des espèces vivantes ni le dernier mot de la création : « Il est très probable que certaines espèces de poux ont apparu plus tard que l'homme, notamment le pou des vêtements (*pediculus vestimenti*) ». De là, chez tout être, des organes rudimentaires, traces de ses origines lointaines, conservés par l'hérédité, atrophiés par le manque d'exercice; de là des organes ne répondant plus aux besoins présents, des organes mal adaptés encore à ces besoins, des besoins enfin sans organes pour les satisfaire.

Ces conséquences des doctrines évolutives ne sont pas celles sur lesquelles d'ordinaire on insiste le plus, et M. Metchnikoff a raison de s'y arrêter, bien qu'il ne soit pas le premier à les signaler : elles sont absolument imposées par la logique de la doctrine. Dès 1870, dans ses *Origines animales de l'homme*, Durand de Gros les avait discernées dans toute leur étendue et les exprimait avec une netteté et une force singulières : « Cuvier ne cesse de nous parler de « la grande et universelle loi des concordances physiologiques et de la convenance des moyens au but ». Rien n'est plus faux, rien n'est plus ouvertement démenti par le témoignage des faits, pour qui les observe d'un œil impartial. Les types d'espèces les plus harmoniques, c'est-à-dire ceux où les organes sont le mieux accommodés les uns aux autres, et le mieux appropriés à leurs fonctions, sont encore bien loin de réaliser une harmonie parfaite... Mais il est d'autres types, en grand nombre (je les appellerai *inharmoniques*), qui présentent à cet égard une aberration d'organisation poussée jusqu'à la dernière limite, et qui leur permet tout juste de traîner une existence misérable. » Et il concluait que, dans la plupart des types spécifiques actuels, « l'harmonie de l'organisation n'est qu'un ensemble d'irrégularités régularisées »[1].

A ces conditions générales, l'homme est donc bien loin d'échapper. Il ne faut pas les perdre de vue si l'on veut se faire de sa nature et de ses besoins une idée positive. Et, avant tout, il importe de le rattacher à ses origines simiennes; car, sur ce point, le doute n'est plus permis au savant, et M. Metchnikoff nous apporte encore une preuve de nos parentés animales, inédite, ou peu s'en faut, et des plus frappantes : les sérums humains agissent sur les singes anthropomorphes, et réciproquement. L'homme n'est donc bien qu'un singe, qui à certains égards s'est développé, mais à d'autres a subi un arrêt marqué de développement : un « avorton de singe ». L'examen minutieux de sa constitution découvre, au dire des observateurs les plus récents : 15 organes en progrès par rapport aux

1. *Orig. anim. de l'homme*, p. 88, 90.

organes correspondants des anthropomorphes; 17 organes en décadence, et non moins de 107 organes rudimentaires.

Or, de ce point de vue, que devient le problème de la conduite et de la destinée humaine, le problème moral tout entier, ce problème jusqu'ici compliqué et travesti à plaisir? Il semble au Dr Metchnikoff qu'il s'éclaire d'un jour nouveau. Des divers organismes apparus sur la terre, les uns sont bien adaptés à leurs conditions d'existence, et non pas les autres : donc « si ces êtres pouvaient réfléchir et nous communiquer leurs impressions, il est clair que les bien adaptés... se rangeraient du côté des optimistes; ils déclareraient que le monde est constitué de la façon la plus parfaite et qu'il n'y a qu'à obéir à ses instincts naturels pour arriver à la satisfaction et au bonheur le plus complet. » Les autres, au contraire, seraient tout naturellement pessimistes. La question est donc avant tout de savoir si l'homme est bien ou mal adapté à tout ce qu'on peut appeler, d'un terme commode, son milieu vital. Et, dans la partie la plus intéressante de son œuvre, au moins pour les profanes, la moins contestable aussi, M. Metchnikoff nous montre l'homme tourmenté par les désharmonies de sa nature, et en proie à un triple fléau : la maladie, la vieillesse et la mort. — Ce sont d'abord les désharmonies de l'appareil digestif, avec ses multiples organes plus ou moins inutiles, sièges souvent de maladies redoutables : les poils, qui ne remplissent plus leur rôle de protection; les dents de sagesse, de plus en plus inemployées, tardives et sans force; l'appendice vermiforme, siège de l'appendicite et sans utilité aucune; l'estomac et même le gros intestin, réceptacles de microbes innombrables, foyers d'infections de tous genres, et de moins en moins indispensables à mesure que l'homme, préparant et cuisant ses aliments, surtout végétaux, laisse moins à faire à la digestion naturelle. — Ce sont ensuite les désharmonies de l'appareil reproducteur, qui nous offre tant d'instincts ou nuisibles, ou impossibles à satisfaire; qui nous montre si souvent séparés le désir et le pouvoir, et ne fait ni apparaître ni disparaître en même temps les forces génitales et la tendance à en user : de là tant de malaises inexplicables, tant de maladies de la jeunesse et de la vieillesse; c'est encore, par une sorte de paradoxe et de scandale physiologique, la douleur, parfois même violente ou terrible, attachée à l'exécution des actes les plus normaux et les plus nécessaires à la vie de l'espèce : la défloration par exemple et surtout l'accouchement. — Désharmonies enfin de l'instinct de conservation, qui nous montre la jeunesse plus dédaigneuse de la vie, la vieillesse plus obstinée à vivre : ici encore le désir en raison inverse de la puissance; et qui

nous découvre partout, chez des êtres éphémères, comme le plus profond, le plus vivace, le plus torturant des instincts, cet amour inlassable de la vie, cette peur de la mort, qui ne s'apaisent que par l'espoir d'une chimérique immortalité. — De ces inadaptations et de ces incohérences, la science devrait tout d'abord nous expliquer les origines, et M. Metchnikoff le tente dans des hypothèses presque toujours ingénieuses, originales ou séduisantes.

Ainsi, le diagnostic de la biologie moderne retrouve et dénonce une fois de plus le triple mal que découvrait déjà, il y a tant de siècles, le triste Cakya-Mouni : maladie, vieillesse et mort. L'homme n'est pas aussi bien adapté aux conditions de la vie que le sont les orchidées ou les guêpes fouisseuses : « il rappelle plutôt ces insectes qui se brûlent les ailes, poussés par leur instinct ». C'est même de ces désharmonies naturelles, plus ou moins clairement senties, que sont nées les diverses religions et les philosophies : chacune en cherche et en propose quelque remède. Ces remèdes, c'est-à-dire les solutions du problème de la destinée, ne peuvent prendre que quatre formes vraiment différentes. La solution religieuse d'abord, qui nous console par le rêve de l'immortalité; puis la solution de l'optimisme philosophique, plus ou moins hésitante, mais qui se réduit en fin de compte à enseigner la résignation; puis encore, la solution de la philosophie pessimiste, fondée sur une vue plus exacte de nos misères et de notre situation véritable, mais rarement conséquente avec elle-même, et qui devrait conclure au désespoir et au suicide. Et ces attitudes diverses sont également inacceptables ou insuffisantes, selon notre auteur, soit qu'elles ne donnent pas satisfaction à des besoins naturels invincibles, soit qu'elles recourent à des imaginations absurdes, que la raison et la science ne peuvent manquer de dissiper peu à peu.

Mais il reste une quatrième attitude possible, et c'est celle de la science moderne. Appuyée sur la connaissance exacte de la nature et de ses lois, elle seule peut essayer de donner à l'homme le bonheur qu'il rêve, d'en réaliser intelligemment les conditions, et, pour cela, d'harmoniser les désaccords de son organisme même. Les religions et les philosophies reconnues impuissantes, la science descend à son tour dans l'arène, intrépide et tranquille, et vient combattre à son tour les trois monstres fatidiques, la maladie, la vieillesse et la mort. — On se rappelle le fameux passage de la sixième partie du *Discours de la méthode*, où Descartes se promet, par les progrès de la médecine, « la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien, et le fondement de tous les autres biens de cette vie »; où il prévoit « qu'on se pourrait exempter d'une

infinité de maladies, tant du corps que de l'esprit, et même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieillesse, si on avait assez de connaissances de leurs causes, et de tous les remèdes dont la nature nous a pourvus ». On dirait le programme même du Dr Metchnikoff. Il ne s'agit de rien moins, pour lui, que de corriger et de perfectionner la nature.

De là, la dernière partie du livre, où ce nouveau rêve millénaire se développe avec une tranquille audace et une précision scientifique qui lui donnent une singulière vraisemblance, et comme un air de nécessité. La puissance de la science contre la maladie, on prévoit comment le Dr Metchnikoff peut l'établir : il y a quelques années à peine que la physiologie s'est constituée en science véritable et que la médecine a trouvé ses méthodes d'action, et l'on sait les fléaux que déjà elle a définitivement conjurés, les maux réputés incurables qu'elle guérit à coup sûr. C'est, en somme, de Pasteur qu'on peut faire dater cette ère nouvelle; et la théorie microbienne apparaît de plus en plus générale, sans cesse étendue à des cas nouveaux, tandis que la sérothérapie se découvre comme un mode d'action également général, dont on ne saurait mesurer encore toute l'efficacité.

Mais que peut la science contre la vieillesse? Ici la question est presque neuve; on sait mal pourquoi l'on vieillit et les raisons de l'usure physiologique qui en résulte. Mais M. Metchnikoff en esquisse une théorie originale : la vieillesse telle que nous la connaissons, avec son cortège de misères et d'infirmités, n'est pas, selon lui, un phénomène normal; elle est pathologique et non physiologique; c'est une sorte de maladie, ou, si l'on préfère, elle s'accompagne d'un ensemble de maladies au sens strict, contre lesquelles rien n'assure que la science médicale sera toujours désarmée. En particulier, la plupart des inconvénients de la vieillesse actuelle résultent d'une sorte de durcissement et d'ossification des artères et des vaisseaux de l'organisme, d'une transformation graduelle des différents tissus en tissu conjonctif : c'est l'artério-sclérose. « L'artério-sclérose des vieillards est une véritable maladie inflammatoire, pareille à l'inflammation des artères dans n'importe quelle affection. » Or, elle est due à son tour à la *phagocytose* : c'est-à-dire que notre organisme devient le théâtre d'un carnage des « cellules nobles » par les éléments inférieurs, ces macrophages, ces cellules libres en suspension dans les globules blancs du sang, qui d'ordinaire sont nos agents de défense contre les corps étrangers, mais qui subitement dans la vieillesse se mettent à se repaître des tissus supérieurs. Pourquoi cela? Le Dr Metchnikoff en rend responsable le gros intestin, et « l'immense

flore microbienne » qu'il contient. De là la possibilité peut-être d'agir, sinon chirurgicalement en supprimant le gros intestin, comme on commence à faire déjà pour l'estomac (et peut-être y viendra-t-on un jour), au moins en combattant l'infection intestinale par un régime approprié, scientifiquement établi, et destiné à diminuer les microbes nuisibles ou à leur opposer des microbes utiles. On pourra ainsi, selon le rêve de Descartes, prolonger dans des proportions considérables la durée de la vie humaine, permettre enfin à l'homme de remplir tout son cycle normal, et corriger une des désharmonies dont nous souffrons le plus. « Un sentiment instinctif nous indique que, dans la vieillesse, il y a quelque chose d'anormal... Notre conscience intime nous dit que notre existence est trop courte. »

A quoi bon, dira-t-on, si en fin de compte il faut toujours mourir? Mais la nécessité de la mort est, elle aussi, pour la science, un problème : elle ne s'impose par aucune raison démonstrative. Néanmoins, malgré la théorie récente selon laquelle les organismes monocellulaires à proprement parler ne meurent jamais, et sont doués en fait d'une véritable immortalité, le Dr Metchnikoff ne va pas jusqu'à nous en promettre autant. L'homme devra toujours mourir. Mais, pour que la mort cesse d'être « la reine des épouvantements », ne suffirait-il pas que, succédant à une vieillesse sans infirmités et à une vie prolongée jusqu'à son terme normal, elle coïncidât avec une éclipse de la volonté de vivre? Et que, comme beaucoup d'instincts, se changeant en son contraire, l'instinct vital devînt l'instinct de l'anéantissement? Non pas ce désir du néant, douloureux et exaspéré, fait de révolte et de désespoir, qui n'est qu'une crise de l'amour de la vie : mais la calme acceptation, le besoin spontané de ce qui est la destinée naturelle. M. Metchnikoff avoue qu'il n'a trouvé nul exemple ni nul signe précurseur de cet instinct de la mort dans l'humanité : mais il croit en revanche l'avoir aperçu dans l'animalité, et il nous en donne quelque idée en nous racontant poétiquement la fin des éphémères. Après une longue vie à l'état de larve, ceux-ci prennent une forme nouvelle, qui est évidemment transitoire, puisqu'elle ne comporte même pas d'organes de nutrition; et pendant quelques heures se livrant, eux aussi, à une sorte de vol nuptial, ils se joignent, se fécondent, pondent leurs œufs, puis tombent par grappes, épuisés, sans un effort pour fuir ou se protéger, autour des lampes ou des lanternes des pêcheurs. Ainsi sans doute devrait mourir, « rassasié de jours », dans la paix et peut-être dans la joie, l'être harmonieux, pleinement adapté à ses conditions naturelles d'existence; ainsi peut-on s'imaginer la fin normale de l'humanité future. « Peut-être la recherche pleine d'an-

goisse d'un but de l'existence n'est-elle que la manifestation d'une tendance vague vers la sensation de la mort naturelle [1]. »

Ainsi se découvre, selon le Dr Metchnikoff, le vrai but de la vie, et là-dessus peut s'édifier toute une théorie de la conduite. De même qu'il a modifié la nature des animaux et des plantes, l'homme devra modifier sa propre nature pour la rendre plus harmonique. Plutôt qu'en des rêveries mystiques ou de vagues et inactives prédications, « le but de l'existence humaine ne doit-il pas consister dans l'accomplissement du cycle complet et physiologique de la vie, avec une vieillesse normale, qui aboutit à la perte de l'instinct de la vie, et à l'apparition de l'instinct de la mort naturelle? » Pour arriver à de tels résultats, il suffira que les hommes soient persuadés de la toute-puissance de la science, de la science qui ne jouit pas dans la société moderne de la considération qu'elle mérite. Par elle instruits dans l'art de bien vivre, dans l'*orthobiotique*, ayant la science de la vieillesse et de la mort, la *gérontologie* et la *thanatologie*, ils renonceront au luxe, aux plaisirs malsains, ils auront une politique et une justice enfin rationnelles, une morale fondée sur l'intérêt bien entendu et l'altruisme enfin identifiés. Sans doute, les hommes y perdront beaucoup de leur liberté, mais ils atteindront en revanche un haut degré de solidarité. « La reconnaissance du vrai but de l'existence humaine, et de la science comme unique moyen pour y parvenir, peut servir d'idéal pour l'union des hommes; ils se grouperont autour de lui, comme autrefois ils se groupaient autour de l'idéal religieux. » Et encore : « Si un idéal capable de réunir les hommes dans une sorte de religion de l'avenir est possible, il ne peut être basé que sur des principes scientifiques [2]. »

*
* *

Ce livre n'est pas seulement d'une pensée franche et hardie, d'une originalité savoureuse : il est encore éminemment significatif. Il dit clairement et suit jusqu'aux dernières conséquences logiques ce que, bien souvent, l'on sous-entend ou l'on évite de préciser. Il traduit, avec une belle simplicité, et une parfaite indifférence à la complexité du problème, une certaine manière de concevoir la question morale, très fréquente chez les savants, sinon chez les philosophes. Il est un des exemplaires les plus nets et les plus frappants de la morale biologique.

En ce sens, il répond, à sa manière, au fameux article sur *la*

1. P. 372.
2. P. 390; 397.

Faillite de la Science : mais, au lieu que, pour réfuter le factum de M. Brunetière, on s'empresse de dire, à l'ordinaire, que la science ne pouvait pas faillir à des promesses qu'elle n'a point faites, qu'elle ne s'était pas engagée à éclaircir le mystère de la destinée humaine ni à enseigner l'art d'être heureux, M. Metchnikoff relève hautement le défi, tient hardiment la gageure. Toutes les espérances que la science a pu faire naître sont légitimes : et, d'une manière ou d'une autre, que les hypothèses qu'il propose soient les vraies, ou que d'autres les doivent remplacer, la science ne les trompera pas. — Remarquons-le d'ailleurs, cet optimisme scientifique ne se fonde même pas sur la science en général, mais sur une seule discipline, très particulière et très nettement circonscrite, celle qui étudie le corps humain : la santé assurée, l'harmonie physique réalisée, tout le reste ne peut manquer de venir par surcroît. Ce que d'autres, de nos jours, aussi dédaigneux des religions et des métaphysiques, aussi confiants en la science pure, demandent à la sociologie, le Dr Metchnikoff l'attend de la physiologie toute seule. Et nous assistons ainsi, à l'heure qu'il est, à ce singulier spectacle : les sciences les plus vieilles, les plus éprouvées, semblent subitement devenir défiantes de leur œuvre; les physiciens ne prétendent plus formuler que des théories probables, que des lois approchées; les mathématiciens traversent une étrange crise de scepticisme; en revanche, les sciences jeunes et constituées à peine, enhardies par leurs premiers succès, fières de leurs méthodes nouvelles, regardent l'avenir avec une confiance sans bornes. Et il est naturel, sans doute, qu'il en soit ainsi.

Or, cette confiance, la physiologie la justifie-t-elle vraiment? Et, d'abord, les espérances que le Dr Metchnikoff veut nous faire concevoir ne dépassent-elles pas étrangement les faits sur lesquels elles s'appuient? en résultent-elles même logiquement? Puis, à les supposer légitimes, répondent-elles vraiment aux difficultés du problème moral? Et les insuffisances ou les équivoques qui s'y découvrent peut-être ne dénoncent-elles pas une impuissance foncière de toutes les doctrines à base biologique?

*
* *

C'est, sans doute, la puissance indéfinie de la science contre la maladie qui semble la plus positive, la plus plausible des thèses de notre auteur. — Pourtant, ici même, sans rappeler combien notre ignorance est grande encore en la matière, et, pour quelques maladies que nous savons soigner, combien il en est qui nous trou-

réussite très rare et très précaire que celle d'un être à peu près adapté à son milieu : le Dr Metchnikoff nous l'a dit à propos des orchidées. On pourra donc, peut-être, prolonger de quelques années la durée moyenne de la vie humaine : mais, venue un peu plus tôt ou plus tard, la mort n'en sera pas pour cela plus naturelle, sinon en ce sens qu'elle résulte naturellement de la force des choses, et il n'y aura là nulle raison pour que nous la jugions plus *normale* que nous ne faisons aujourd'hui.

Quant à l'instinct de la mort, il ne paraît pas plus facile à comprendre. Car, n'est-il pas concevable seulement chez un être dont les forces s'épuisent, dont les fonctions se ralentissent, qui ne désire plus vivre parce qu'il n'est plus capable de vivre ? Comment un instinct répondrait-il à autre chose qu'à un besoin de l'organisme et à un état propre du corps ? Apparaissant dans un être sain et, pour ainsi dire, jeune encore, il est inintelligible; il n'acquerrait justement quelque vraisemblance que comme corrélatif à cette vieillesse pathologique que Metchnikoff veut guérir, si seulement elle était plus égale, plus complète et commune à tous les tissus. — A moins que cet instinct de la mort ne soit conçu comme une lassitude et un ennui de vivre, de nature toute psychologique et morale, analogue à celui qu'exprime avec une mélancolie si pénétrante le centaure Chiron, condamné à ne jamais mourir, dans la *Création* d'Edgar Quinet. Mais une telle idée nous éloignerait fort du point de vue propre du Dr Metchnikoff, et encore supposerait à son tour des désharmonies d'une autre sorte que celles qu'il a étudiées, et toutes morales elles-mêmes. Il faut donc bien, semble-t-il, de deux choses l'une : ou pousser plus loin encore la hardiesse de l'hypothèse, admettre que la science pourra retarder indéfiniment la mort, et même, en théorie, déclarer celle-ci tout accidentelle et évitable ; et dans ce cas deviendraient inutiles les notions équivoques de vieillesse physiologique et d'instinct de la mort. Ou bien admettre que, tôt ou tard, vienne un moment où la vie s'épuise, aussi doucement que l'on voudra, où l'on meure sans presque le savoir, mais d'une dissolution graduelle, d'une décrépitude totale de l'organisme entier, et telles seraient la vieillesse et la mort vraiment normales.

*
* *

La conception strictement biologique de la destinée et de la fin de l'homme soulève d'ailleurs une question plus générale et plus grave, impliquée dans toutes ces difficultés. Car cette parfaite adaptation au milieu, dont M. Metchnikoff affirme tacitement la possibilité sans

la démontrer jamais, rencontre peut-être un obstacle infranchissable dans cette force même à laquelle il demande de la réaliser, dans cette force à laquelle il fait appel sans cesse, en tant qu'ouvrière de science, sans jamais en étudier la nature ni les conditions d'exercice : c'est l'intelligence que je veux dire. Celle-ci, en effet, n'est pas seulement la faculté de connaître le réel, mais encore, et ce livre lui-même le prouve assez, la faculté de concevoir le possible. C'est par là qu'elle est sans cesse en voie de modifier ou de transformer le milieu où se meut l'humanité, et que, tandis que l'animal est adapté aux choses, l'homme adapte les choses à ses propres besoins. Mais, dès lors, si elle lui fait en un sens des conditions de vie plus favorables et plus faciles, parfois aussi, ayant diversifié à l'infini ses désirs et ses passions, l'intelligence ne lui procure des satisfactions partielles ou momentanées qu'en devenant une source de désharmonies nouvelles. Intelligent, susceptible de progrès, mais « infini dans ses vœux », l'homme est un être ondoyant et divers, toujours inadapté et toujours nouveau, dont les manières d'agir paraissent par là même incapables de se fixer en instincts. Et peut-être faudrait-il ici faire entrer en compte les besoins propres de cette intelligence, et le plaisir transcendant, en quelque sorte, qu'elle se donne à elle-même de chercher pour chercher, de se tourmenter même de l'inconnaissable, de concevoir pour concevoir, de multiplier les problèmes pour avoir à les résoudre. A la théorie pessimiste, selon laquelle l'intelligence rend plus conscientes les douleurs humaines, les diversifie et les raffine, M. Metchnikoff n'a rien à répondre, à moins d'augurer, pour l'avenir, un sommeil définitif de l'intelligence même. — Au fond, c'est elle encore, et elle seule, qui a produit cette peur de la mort que M. Metchnikoff appelle un instinct et qu'il veut changer en son contraire : car l'animal tient à la vie, peut-être, il ne craint pas la mort, et les deux choses sont fort différentes. Pour craindre la mort, il faut la connaître, la prévoir, se représenter le cadavre, la décomposition, les vers du sépulcre, et, par une naturelle et inévitable contradiction, s'imaginer soi-même comme en devenant à la fois l'insensible victime et le spectateur épouvanté. — Comment donc la pensée réfléchie et critique qui dissout et ruine les instincts anciens, permettrait-elle ici l'apparition d'un instinct nouveau ? Comment, à moins de s'éteindre elle-même, laisserait-elle se former cet instinct de la mort douce, tranquille, sans terreur ni curiosité de l'au-delà, alors qu'elle seule fait la mort redoutable ?

Car, il faut bien voir à quelle conséquence dernière aboutit cette conception de la vie, où nous mène toute morale à base strictement

biologique. Pour le biologiste, le seul idéal intelligible, la seule vie normale, ce ne peut bien être, en effet, qu'une vie de pleine et parfaite adaptation aux conditions ambiantes, un immobile et définitif équilibre de l'individu et de son milieu : vie heureuse, si l'on veut, d'où sont absents l'hésitation, l'effort, la souffrance, mais du même coup aussi l'originalité et l'invention. Le bonheur d'une ruche d'abeilles. Une existence sera d'autaut plus « physiologique » qu'elle sera plus pleinement automatique, la vie même de l'instinct. Le physiologiste ne peut en vérité admettre d'autre fin normale à l'évolution d'un être que la constitution d'un système définitif d'instincts. C'est ce qu'indiquait bien M. Le Dantec dans un récent article intitulé *Instinct et Servitude*[1], où il montrait qu'il ne faut pas juger de la félicité ou de la misère des bêtes d'un point de vue anthropomorphique et selon nos critères humains; que toute espèce qui suit son instinct et y est pleinement adaptée, est nécessairement heureuse à sa façon, d'un bonheur incompréhensible à toute autre et sans commune mesure avec les joies d'une autre famille d'êtres, ou avec nos joies humaines. Mais peut-être convenait-il ici d'aller plus loin encore, et d'avouer ce que peut être ce bonheur : un bonheur inconscient de lui-même, qui n'est à coup sûr ni savouré ni goûté, à peine ressenti : si bien que le mot perd son sens, ou ne garde plus qu'une valeur négative, du moment qu'il s'applique à une vie qui n'est qu'un ensemble de mécanismes montés et une somme d'instants, toujours renfermée dans le moment présent, sans prévision et sans mémoire, somnolente et obscure, toute semblable à la vie du rêve. Un tel idéal nous transporte aux antipodes de l'intelligence, et même, car c'est tout un, de la conscience. M. Le Dantec s'en rend compte dans l'article dont nous parlons : pour lui, l'intelligence répond à l'activité des parties neuves et, pour employer sa terminologie, non encore adultes du cerveau, l'instinct aux parties adultes. Aussi pense-t-il que l'homme n'atteindra jamais à une existence adulte, définitivement fixée et organiquement préétablie, qu'il n'aboutira jamais à la pure vie de l'instinct, par cela même qu'il exerce, et développe, et complique sans cesse son intelligence. L'homme est ainsi condamné à être indéfiniment un animal incomplet.

C'est là ce que ne voit pas, ou n'avoue pas, le Dr Metchnikoff, et avec lui la plupart de ceux qui veulent prendre dans l'histoire naturelle la base unique de la morale. Selon lui, en effet, il n'existe pas d'autres causes réelles d'infortune pour l'homme que celles qui

1. *Rev. philos.*, nos de mars et avril 1903.

correspondent à des phénomènes organiques : maladies, vieillesse et mort; de là découle, et à cela se ramène, avec toutes ses douleurs ou ses joies, ce qu'on appelle la vie intellectuelle et morale. Le problème est donc posé en ces termes simples : l'espèce humaine présente une foule de désharmonies organiques ou fonctionnelles, elle est parmi les espèces imparfaitement adaptées à leurs conditions de vie; et il en donne cette solution aussi simple : corriger ces désharmonies, parfaire cette adaptation, par le moyen de la science et de l'intelligence humaine. C'est attendre de l'exercice et du développement de la pensée un état d'équilibre vital qui ne va pas sans immobilité, arrêt ou éclipse de la pensée. Si bien que, pour donner un sens précis à une telle conception, il faut imaginer un temps où la science, absolument achevée, permettra de constituer un art parfait, destiné dès lors à jouer automatiquement; et dans l'exercice de cet art viendrait peu à peu s'endormir et s'éteindre cette même activité intellectuelle qui l'avait fait naître. On demande à l'intelligence de se rendre inutile petit à petit et de se détruire elle-même.

Que penser d'une telle perspective? et peut-elle étayer une morale? — Qu'elle puisse nous paraître peu séduisante, qu'elle répugne à notre orgueil, si nous pensons que « toute notre dignité consiste en la pensée », il n'importe. Car, d'abord, je crois bien que la physiologie n'en a pas d'autre, logiquement, à nous proposer; et toute la différence entre M. Le Dantec et M. Metchnikoff, ou même Spencer, c'est que ceux-ci semblent considérer comme possible, et celui-là comme impossible, cette parfaite adaptation, qui serait aussi le parfait bonheur et le règne parfait de l'instinct. D'ailleurs, une telle perspective est lointaine, problématique; elle nous fournit une direction, une orientation, un terme idéal, et rien de plus : car, aussi bien, comment admettre que l'œuvre de la science, ou même seulement de la biologie, puisse être achevée jamais? Tout ce que nous pouvons donc légitimement demander, c'est que cette orientation soit précise, que cette morale à base biologique puisse efficacement nous guider ou nous soutenir.

Or, tout d'abord, si le Dr Metchnikoff espère apporter au problème de la destinée et du bonheur la solution que n'ont pu donner jusqu'ici les métaphysiques ni les religions, c'est parce qu'il se croit en état de fonder l'optimisme, en un sens très positif et très précis. L'individu sera personnellement, individuellement heureux sur cette terre, lorsqu'il sera devenu un animal pleinement adapté à son milieu, un organisme sans désharmonies. Que cela soit possible, admettons-le, malgré ce que peuvent en penser d'autres phy-

siologistes comme M. Le Dantec. Mais, en tout état de cause, ce terme idéal est lointain; ni notre génération, ni beaucoup d'autres après nous, ne l'atteindront, ou même ne s'en approcheront d'une façon sensible. D'ici là, quel sentiment pourra donc animer les hommes, sinon l'espérance, peut-être, mais surtout cette résignation et cette patience que prêchaient les philosophies traditionnelles, et qu'on jugeait si insuffisantes? Sans compter que le progrès semble ici dépendre uniquement des travaux d'une élite de savants et de chercheurs, et que la masse humaine ne peut pas grand'chose pour le hâter ou le favoriser; c'est un peu, comme le croyait Renan, par un petit nombre de prédestinés du génie ou de la pensée que le genre humain va vivre et s'élever. A cet égard encore, on ne pourra demander à la foule qu'une attente confiante, et une fois encore, la résignation. La morale biologique semble donc, en fait, logée à la même enseigne que les vieilles morales métaphysiques : elle ne fournit guère aux hommes de nouveaux mobiles d'action ou de nouvelles raisons de vivre; elle ne paraît facilement optimiste qu'à ceux-là, sans doute, que leur humeur prédisposait fortement à l'optimisme.

Nous montre-t-elle sûrement au moins la voie dans laquelle nous trouverons le plein accord organique et le bonheur? Ici encore, il peut sembler que ses indications restent équivoques ou arbitraires. D'abord, c'est de la science et de l'intelligence qu'elle attend la correction des désharmonies vitales : or, nous l'avons vu, beaucoup de ces désharmonies ont peut-être dans l'intelligence même leur source : n'est-ce pas elle qui a troublé parfois le fonctionnement de notre organisme en nous créant des conditions de vie artificielles et malsaines? elle qui contribue à rendre inutiles certains organes de l'appareil digestif par la cuisson des aliments? elle qui crée ou augmente l'incohérence de nos instincts génésiques, en bouleversant l'âge ou les conditions de l'union sexuelle? elle encore qui produit évidemment cette peur de la mort qui est peut-être notre pire torture? Dès lors, est-il sûr que nous suivions la bonne voie en développant l'intelligence de plus en plus, et que nous ayons raison d'attendre d'elle la constitution d'instincts nouveaux et parfaits, plutôt que de revenir à la vie spontanée de l'animal, et aux instincts ancestraux?

Mais admettons que l'intelligence puisse corriger les maux qu'elle a faits sans en créer de nouveaux : nous donne-t-elle, au nom de la biologie, une méthode sûre pour y parvenir? M. Metchnikoff nous propose pour but le bonheur, le bonheur individuel, le seul dont l'idée soit précise. Seulement, il entend que la médecine parviendra

à le procurer à tous les individus de l'espèce : si bien qu'en fait il l'interprète en un sens tout humanitaire. Or, la physiologie est, de toutes les sciences, celle peut-être qui est le moins en état de garantir la coïncidence de l'intérêt particulier et de l'intérêt général. L'on sait quelles thèses soutiennent, au nom des sciences naturelles, les anthroposociologues ou certains darwinistes contemporains. Quelques-uns ne prétendront-ils pas que, par la sélection brutale et par la lutte pour la vie, plutôt que par n'importe quelle orthobiotique savante, par la séparation des classes ou le régime des castes plutôt que par n'importe quelle hygiène légale et démocratique, serait obtenue l'amélioration de la race et la plus complète adaptation vitale? Et si nous avons des raisons de repousser de telles doctrines, ne sont-ce pas des raisons qui n'ont rien de biologique? Un naturaliste remarquait récemment[1] qu'il serait facile, par une sélection appropriée et suffisamment prolongée, d'obtenir parmi les hommes des différences spécifiques, aussi tranchées que celles qui peuvent exister entre certaines espèces animales. Sans doute, il montrait aussitôt pourquoi une telle idée est inadmissible : mais les obstacles qu'il y découvrait étaient ici encore d'ordre moral ou sociologique, nullement physiologique. Quel critère la biologie à elle toute seule nous donne-t-elle pour choisir entre des attitudes aussi différentes[2]?

C'est qu'aussi bien, il est même arbitraire et illégitime, au point de vue des sciences de la nature, de considérer le bonheur comme la fin de l'homme. Sans doute, pour qui ne considère qu'une espèce particulière, l'espèce humaine, par exemple, et l'isole, par une véritable abstraction, de l'évolution vitale tout entière, la parfaite adaptation, l'instinct et le bonheur, ou au moins l'absence de souffrance, semblent le seul but normal. Mais cet isolement n'est légitime ni en droit, ni en fait. En droit, parce qu'un biologiste moins que tout autre est autorisé à vouloir limiter et fixer les métamorphoses incessantes de la vie. En fait, parce que le bonheur, quoi qu'on en dise, n'est peut-être pas le but universellement et naturellement poursuivi par l'homme dans ses actes : le bonheur est une idée savante, complexe, et, en un sens, anti-naturelle; ce n'est qu'à la réflexion qu'on conçoit et qu'on se propose un tel but : spontanément, l'homme suit ses tendances; il recherche les objets de ses désirs ou évite les objets de ses aversions, et, ce faisant, il se satisfait et goûte du plaisir. Ainsi, il ne cherche pas le bonheur,

1. Fred. Houssay, *Nature et sciences naturelles*, p. 214 sqq.
2. Cf. sur ce point les brillantes discussions de M. Bouglé, *la Démocratie devant la science*, Paris, F. Alcan.

mais ce en quoi il a mis son bonheur; le sentiment est un résultat et un effet, ce n'est que bien plus tard et exceptionnellement qu'il devient un but et une cause. L'homme vit hors de lui, dans les choses ou dans les êtres, avant de vivre pour lui; il aime, il espère, il craint d'abord; il participe à la vie sociale et à la vie de la nature, avant de se faire centre de tout et de tout ramener à soi par un égoïsme réfléchi et savant. En d'autres termes, il est enveloppé par toutes sortes de forces antérieures et supérieures à ses petits calculs d'intérêt, les unes physiques, les autres morales : besoins organiques, besoins sympathiques et sociaux, besoins intellectuels, qui l'entraînent et s'imposent à sa volonté, qui sont les éléments mêmes de sa conception du bonheur, et en dehors desquels il ne conçoit même pas comment il pourrait vivre; il les subit, non pas malgré lui, mais de plein gré; il les ressent, non pas comme venant du dehors, mais en lui-même, comme ses instincts les plus intimes, les plus siens. — La physiologie, voyant surtout dans l'homme le corps, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus individuel, de plus discontinu, de plus distinct d'un homme à l'autre, peut être tentée de revenir à une morale tout individuelle aussi, assez analogue à celle des anciens psychologues ou économistes utilitaires. Mais elle peut tout aussi bien, et plus logiquement, vouloir considérer l'homme dans la nature, et ne pas juger celle-ci en fonction de lui-même, mais lui en fonction d'elle. C'est ce que Spencer, il y a longtemps déjà, a eu le mérite d'établir. Il a montré combien il importe de replacer l'homme dans l'humanité, et l'humanité dans l'évolution universelle : mais lui-même, sans doute, n'a pas tenu toujours assez de compte de sa propre démonstration, et il ne serait pas inutile, peut-être, de la refaire aujourd'hui. La nature même impose à l'homme ses intérêts, ceux de l'espèce, ceux de l'avenir, qui ne sont pas toujours identiques à ceux de l'individu. Ou, si l'on craint, dans de telles expressions, je ne sais quel réalisme et quelle métaphysique inavoués, disons qu'il y a des forces cosmiques et naturelles, parmi lesquelles peut-être celle de sa propre raison, qui entraînent l'homme en dépit de lui-même et ne lui permettent pas de prendre pour seules fins les intérêts réfléchis de sa race ou de son individualité.

Rien ne nous dit donc qu'avec ou sans idée directrice, quelque chose ne se fait pas dans la nature, dont l'homme ne peut se dispenser d'être un instrument. Rien ne nous dit que l'évolution, dont il est un produit et un moment, ne se continuera pas, par lui et au delà de lui. Aussi bien, la biologie elle-même nous montre que les adaptations incomplètes sont les plus fécondes, les seules fécondes. Si les types spécifiques sont sortis, par sélection, les uns

des autres, c'est que, des individus d'une espèce donnée, tandis que les uns restaient immuables, d'autres se trouvaient entraînés dans le courant douloureux et rude des variations et des adaptations nouvelles. Que l'on se demande quel est le sort le plus enviable, celui des êtres restés immobiles depuis les premières apparitions de la vie sur la planète, les amibes, les protozoaires, ou de ceux qui ont eu le périlleux honneur de lutter et de souffrir pour réaliser des formes nouvelles, je le veux bien. Et encore, la question est-elle insoluble, si là où nous pouvons supposer moins de souffrance, nous devons supposer aussi moins de joie et moins de conscience; mais surtout, elle est vaine, puisqu'il ne dépend guère de l'individu ni de l'espèce de choisir l'une ou l'autre destinée. Or, l'homme, doué de pensée, par suite être instable et complexe entre tous les êtres, paraît bien le moins apte de tous à se fixer dans un automatisme définitif, et M. Le Dantec a raison. Dès lors, la fin qui lui est assignée par la nature, ou, si l'on préfère, par la force des choses, ne peut être de rechercher uniquement son plus grand bonheur individuel comme corrélatif d'une parfaite adaptation organique. Il peut se proposer ce but, sans doute, mais non y suspendre toute sa destinée, ou prétendre y ramener toute sa morale ; plus multiples, plus diverses, plus obscures sont les conditions de son bonheur vraiment humain, et les intérêts pour lesquels il doit vivre. Il y a en lui des virtualités indéfinies de pensée et de volonté qu'il faut bien, sans doute, qu'il déploie. A travers les complications, de jour en jour plus inextricables, de sa civilisation, de son art, de sa science, il n'est pas sûr que ce soit son bonheur propre d'individu qu'il réalise de mieux en mieux, ni même celui de la société. Mais une nécessité l'entraîne; et, à coup sûr, il élargit sa vie. — C'est ce qu'ont senti, au fond, toutes les grandes doctrines morales, même les moins imbues de croyances religieuses ou transcendantes. La doctrine du surhomme, par exemple, a bien cette portée chez Nietzsche, et c'est ce qui en fait, malgré tout ce qu'on peut dire contre elle, la noblesse et la grandeur.

∴

Ainsi, la biologie est, à elle seule, incapable de décider entre les diverses tendances morales qui peuvent se disputer notre temps, ou entre les fins diverses que l'homme peut se proposer dans ses actions réfléchies. D'un certain point de vue, elle est comme condamnée à voir dans la constitution d'instincts spécifiques parfaits et définitifs le but de toute évolution vitale, la mesure de tout pro-

grès ; par là, elle est amenée à revenir, par une sorte d'inconséquence secrète, au point de vue des espèces séparées et conçues comme des touts discontinus ; et par là encore elle aboutit, lorsqu'il s'agit de l'homme, à lui attribuer des fins tout égoïstes et à considérer en lui l'action de l'intelligence et toute sa vie proprement morale comme une sorte de désharmonie et de désordre. Mais, d'un autre point de vue, elle retrouve derrière l'homme la race ou l'espèce, derrière l'espèce, le monde sans cesse se transformant et évoluant. Même chez un Spencer, peut-être, on pourrait découvrir l'hésitation entre ces deux points de vue, le passage inaperçu, injustifié, contradictoire, de l'un à l'autre. Et, à cet égard, l'œuvre du Dr Metchnikoff est particulièrement curieuse et révèle les équivoques où toute morale biologique se trouve embarrassée. D'une part, les sciences biologiques se montrent incapables de prouver à l'homme l'identité de ses intérêts d'individu et des intérêts de l'espèce, des intérêts de l'espèce et de ceux de l'évolution en général. Et, d'autre part, elles restent incapables de choisir entre ces fins diverses, les mêmes au fond que toute morale rencontre et entre lesquelles c'est pourtant son office propre de prendre parti. Adopterons-nous pour but suprême et pour règle d'action la recherche du bonheur individuel, c'est-à-dire l'adaptation complète et l'instinct ? Ou voudrons-nous par-dessus tout cultiver « la plante humaine », lui faire produire les fruits les plus exquis et les plus rares, et, pour cela, peut-être, sacrifierons-nous l'individu à l'espèce, la masse à l'élite ? Ou enfin admettrons-nous des fins plus larges encore, moins réfléchies en un sens et plus idéales cependant, et demanderons-nous avant tout à nous sentir en harmonie avec le mouvement même des choses hors de nous, et avec l'ordre du monde ? Le naturaliste ne peut s'attacher à l'une ou à l'autre de ces conceptions éthiques qu'en vertu de ses préférences propres et plus ou moins arbitraires ; et de quel droit, dès lors, au nom de quel principe, voudrait-il les imposer ou les persuader ? — A moins, peut-être, qu'il ne croie démontré qu'une de ces tendances est, en fait, plus forte que les autres, et, bon gré mal gré, de par une nécessité irrésistible, entraîne la nature entière : mais c'est alors en renonçant à faire appel à la croyance qu'a tout homme de pouvoir, plus ou moins, influer sur la marche des choses, en ne s'adressant plus à sa faculté de choisir et de vouloir, de quelque manière qu'on la conçoive : c'est abandonner le point de vue propre de la morale.

Après cela, le programme proprement médical qu'a tracé le Dr Metchnikoff n'en garde pas moins toute sa valeur pratique ; et il va sans dire que l'œuvre de haute hygiène, physique et éthique par

contre-coup, à laquelle il convie notre temps, la lutte contre la maladie et la vieillesse, restent incontestablement parmi les fins que l'homme ne cessera jamais de se proposer. Trop de scepticisme à l'égard des espérances qu'ils veut nous suggérer serait même ici téméraire et tiendrait de l'ingratitude, si l'on songe quel est le savant qui a écrit ce livre, et quel est cet Institut Pasteur d'où il sort, qui a vaincu la rage, vaincu le croup, vaincu la peste, et qui, par son existence seule, est, pour quiconque souffre, une raison de se reprendre à espérer. Mais de là à résoudre le problème moral et à déterminer d'une manière satisfaisante les fins légitimes de la conduite humaine, il y a loin. La biologie, en tout état de cause, n'y saurait suffire, — pour ne rien dire encore d'autres sciences aussi confiantes en leurs forces, telles que la sociologie.

Toutes s'arrêtent, du moins, en présence de ce grand fait, l'évolution, dont il ne leur appartient peut-être pas de déterminer le vrai sens et la portée. Or, ce que nous avons appelé, pour nous éloigner le moins possible du point de vue du Dr Metchnikoff et de la physiologie, force des choses, nature et évolution, c'est ce que l'on peut aussi bien nommer, d'un point de vue et dans un langage que nous préférons, logique des choses, mouvement progressif de l'idée, raison universelle. La direction de la conduite humaine, que les religions sont désormais impuissantes à conduire, l'optimisme, qu'elles ne peuvent plus justifier, ne sauraient être non plus l'œuvre de la science seule, mais celle, peut-être, de la raison. La raison fait la science, mais elle est autre chose et plus que la science. La raison n'est pas seulement positive et théorique, elle est encore constructive et pratique ; elle conçoit le possible au delà du réel, elle superpose au monde de la nature celui de l'art, de la pensée, de la philosophie, du droit ; elle modifie l'un par l'autre. C'est elle qui suggère ces rêves efficaces, ces pures idées plus réelles que des faits, parce que ceux-ci s'en inspirent et qu'elles s'incarnent en eux. C'est elle qui, imposant à la science même son idéal d'harmonie et d'unité, nous incline à affirmer que les désharmonies des choses doivent pouvoir se corriger, par nous ou sans nous, pour notre bien propre, ou pour un autre bien que nous ne comprenons pas ; qu'il y a sans doute une tendance à l'ordre qui doit triompher ; et peut-être est-ce notre destinée, par l'intermédiaire de la science, de la philosophie, de la raison en toutes ses œuvres, de travailler au triomphe de l'ordre.

D. Parodi.

LE SOURIRE

ÉTUDE PSYCHOPHYSIOLOGIQUE

I

Nous connaissons maintenant la physiologie du sourire spontané et le mécanisme de cette expression réflexe; mais ce sourire, bien que très fréquent, est relativement rare par rapport à tous les sourires volontaires dont le visage humain s'éclaire sans cesse. On nous présente quelqu'un et nous saluons en souriant, on nous passe un plat à table et nous le prenons ou le refusons en souriant, on nous rend un menu service et nous remercions en souriant; le sourire volontaire accompagne de la sorte tous les actes de la vie sociale où nous voulons être polis; sous une forme plus ou moins marquée, les sourires des hommes sont presque aussi nombreux que « les sourires innombrables des flots ». Le problème psychologique est de savoir comment et pourquoi l'homme a transformé un simple réflexe, le sourire mécanique, en un signe aussi usuel que le sourire voulu.

Remarquons d'abord qu'en lui-même le sourire réflexe n'avait aucun sens psychologique : c'était à l'origine, et c'est toujours encore un ensemble de contractions associées par lesquelles l'excitation se décharge; le mot d'expression dont nous nous sommes servis pour le désigner est physiologiquement vide de sens, et ne peut se comprendre que si l'on suppose à côté de la vie physiologique une vie sociale où l'expression sera interprétée et comprise.

Sans doute tous les physiologistes ne nous accorderont pas ce principe; à la suite de Duchenne (de Boulogne) un grand nombre admettent encore qu'il y a des muscles physiologiquement expressifs et Duchenne a donné bravement la formule de cette conception lorsqu'il a osé écrire : « Le créateur n'a pas eu à se préoccuper ici des besoins de la mécanique; il a pu, selon sa sagesse, ou — que l'on me pardonne cette manière de parler — par une divine fan-

1. Voir le numéro de juillet 1904.

taisie, mettre en action tel ou tel muscle, un seul ou plusieurs à la fois, lorsqu'il a voulu que les signes des caractéristiques des passions, même les plus fugaces, fussent écrits passagèrement sur la face de l'homme. Ce langage de physionomie une fois créé, il lui a suffi pour le rendre universel et immuable, de donner à tout être humain la faculté instinctive d'exprimer toujours ses sentiments par la contraction des mêmes muscles[1]. »

Ainsi l'expression, fait social, se trouverait déjà préparée par une sorte de décret divin antérieurement à la vie sociale et l'homme viendrait au monde avec ses muscles d'expression comme il naît avec ses organes de la digestion ou de la circulation.

Darwin faisait déjà à cette conception théologique des objections également théologiques lorsqu'il écrivait : « Le simple fait que les singes anthropoïdes possèdent les mêmes muscles faciaux que nous, rend déjà très invraisemblable l'opinion que ces muscles servent exclusivement chez nous à l'expression du visage; car personne, je présume, ne sera disposé à admettre que les singes ont été pourvus de muscles spéciaux, uniquement pour exécuter leurs hideuses grimaces[2]. »

Mais on peut présenter des objections plus sérieuses.

Les prétendus muscles de l'expression se retrouvent en effet dans la série animale chez des animaux plus simples que l'homme où ils n'ont jamais rien exprimé; les filets zygomatiques existent déjà chez des rongeurs qui n'ont jamais souri : le buccinateur, le releveur de la lèvre supérieure, le canin sont faciles à distinguer chez le surmulot, chez le cobaye, chez l'écureuil; à plus forte raison les carnivores et les primates, dont la mimique expressive est cependant rudimentaire, présentent-ils dans la musculature de la face la plupart des muscles que nous avons signalés chez l'homme[3].

D'autre part il ne serait pas très difficile, en dehors de toute psychologie émotionnelle, d'indiquer la véritable fonction physiologique de tous les muscles de la face; sans parler des orbiculaires des yeux et des lèvres dont la fonction est évidente, on pourrait sans trop de peine montrer que les muscles sourcilier, grand et petit zygomatiques, releveur de l'aile du nez et de la lèvre supérieure, canin, risorius, buccinateur, transverse du nez, dilatateur de l'aile du nez, etc., etc., facilitent ou empêchent l'exercice des sens visuel,

1. *Mécanisme de la physionomie humaine*, 2e édit., p. 31. Cf. Sir Charles Bell, *Anatomy of expression*, 3e édit., p. 98, 121, 131.
2. *L'Expression des émotions*, p. 10.
3. Cf. sur cette question : J.-B. Vincent, *Recherches morphologiques sur les muscles mimiques*, Thèse de Bordeaux, 1889.

olfactif et gustatif, exerçent des fonctions accessoires de la mastication, servent à sucer, à cracher, etc.

C'est là une vérité de physiologie qui n'a pas échappé à Wundt, et qu'il a très justement invoquée avant de formuler son célèbre principe de l'*Association des sensations analogues*.

C'est donc en les détournant de leurs fonctions primitives que nous avons dressé nos muscles à l'expression des sentiments et les théories de Wundt et de Darwin, si contestables à certains égards, n'ont pas eu d'autre objet que de nous apprendre comment l'homme avait pu faire sortir un langage émotionnel du jeu purement physiologique de ses muscles.

Eh bien, ce qui est vrai de tous les muscles de la face l'est particulièrement de ceux du sourire; leurs contractions légères, la forme arrondie qu'elles donnent au visage, l'ascension générale des traits qui en résulte, voilà autant de faits physiologiques où la mécanique intervient seule, et où la psychologie des sentiments n'a tout d'abord rien à voir.

Bien mieux, tous ces phénomènes musculaires paraissent inutiles au point de vue biologique; ils ne protègent, ne facilitent ou n'empêchent aucune fonction; ils traduisent simplement, par une forme particulière de groupement, l'excitation légère du facial et se groupent et se contractent d'ailleurs de la même façon, que l'excitation soit électrique, sensitive ou nutritive.

Nous sommes donc en présence d'un fait mécanique, d'un réflexe de décharge, dont nous avons fait le plus social de nos gestes expressifs. — Comment s'est opérée la transformation? — Toujours en vertu du principe d'économie, de moindre action et finalement de mécanique simple, qui, après avoir gouverné la naissance du sourire, en va régir l'évolution.

II

C'est un fait que les excitations légères sont agréables; Wundt écrit en termes précis : « L'expérience atteste que dans tous les domaines sensoriels, les excitations d'énergie modérée sont spécialement accompagnées de sentiments de plaisir. — Ainsi des sentiments de plaisir définis s'unissent avec les sensations de chatouillement qui sont dues à des irritants cutanés doués de faible énergie et alternant rapidement avec les sensations d'effort musculaire modéré et de fatigue musculaire[1] ».

1. *Éléments de psychologie physiologique*, I, p. 328.

On pourrait pour chacun de nos sens donner des exemples analogues et montrer que le plaisir s'associe aux excitations modérées de la vue, de l'ouïe, du goût, de l'odorat, de même qu'au travail modéré de notre pensée ou de nos muscles; la loi du plaisir est à peu près générale et, bien qu'il y signale quelques exceptions, M. Ribot l'accepte et la formule à peu près dans les mêmes termes que Wundt.

Il est donc tout naturel que l'hypertonus qui ne traduit que l'excitation modérée du facial ait été considéré de bonne heure comme un signe de joie légère, de plaisir, et que ce jeu de physionomie uniquement physiologique ait de lui-même, dans la vie sociale, pris spontanément un sens expressif. — La même chose a dû arriver pour les cris de souffrance qui ne traduisaient à l'origine qu'une excitation trop forte et dont nous avons fait le signe psychologique de la douleur uniquement parce qu'ils s'y associaient.

Le premier résultat de la vie sociale consiste, sur ce point, par le simple jeu de l'association des idées, à faire un signe de ce qui n'était qu'un mouvement ou un cri pour la nature; alors, mais alors seulement, nous avons le droit de dire que le sourire prend un sens psychologique; encore est-il bon de remarquer qu'il ne doit ce sens à aucune vertu spéciale, mais à la loi de mécanique qui l'a associé avec le plaisir. — Avec ces réserves et sous ces restrictions il est bien, comme l'on dit, le signe naturel de la joie.

Il ne reste plus à cette expression naturelle que de devenir conventionnelle, à ce réflexe que de devenir un signe, pour que le sourire voulu, réfléchi soit créé.

On a beaucoup écrit sur le langage des gestes et sur les raisons pratiques et théoriques qui l'ont empêché de prévaloir dans l'humanité sur le langage parlé. « Le langage des gestes, dit M. Ribot, outre qu'il monopolise les mains et les empêche de vaquer à un autre travail, a le grand désavantage de ne pas porter loin et d'être impossible dans l'obscurité. Ajoutons son caractère vague et sa nature imitative qui ne lui permet pas de s'affranchir du concret, de s'en détacher complètement, de traduire ce qui n'est pas représentable[1]. »

Ces raisons sont excellentes contre les gestes qui prétendent à imiter soit une chose, soit un acte. Si pour désigner un cheval, par exemple, je suis obligé « de figurer la mobilité de ses oreilles ou deux doigts à cheval sur un autre[2] », j'aurai incontestablement les mains occupées et je serai, de par mon geste imitatif, rivé au concret, au particulier, incapable d'atteindre par lui à l'indépendance

1. *L'Évolution des idées générales*, p. 63. Paris, F. Alcan.
2. *Id.*, p. 50.

et à la généralité du mot; mais la question change de face avec les signes que nous tirons de notre langage émotionnel spontané. — Ici il ne s'agit pas de représenter une chose ou un acte, mais d'exprimer un état; nous pouvons la plupart du temps n'engager que les muscles du visage et, comme ces signes ne prétendent à aucune espèce d'imitation, ils ont par eux-mêmes et du premier coup une indépendance et une généralité que les gestes d'imitation n'atteignent guère. — Nous pouvons donc nous en servir très facilement et très vite lorsque nous croyons utile ou convenable d'exprimer des sentiments qu'ils expriment naturellement; il nous suffit dans ce cas d'imiter, par un mouvement volontaire, un mouvement réflexe et nous avons, par là même, transformé le réflexe en signe conventionnel.

Le sourire est à l'origine une simple réaction mécanique; puis il nous apparaît en vertu d'une association physiologique comme l'expression naturelle de la joie et finalement nous en faisons, par la simple imitation de nous-même, le signe volontaire de ce sentiment.

On pourrait trouver dans le langage des émotions bien d'autres exemples de ce genre de transformation [1], mais en aucun cas la généralisation n'est aussi étendue que pour le sourire.

Déjà la nature elle-même tendait à faire de ce réflexe une expression générale en l'associant à toutes les formes si variées et si multiples de la satisfaction et de la joie; l'homme a continué la nature et il use du sourire dans tous les accidents de la vie en commun où il veut paraître éprouver du plaisir.

Il associe ainsi le sourire non seulement à l'expression volontaire de tous les sentiments agréables et en particulier des sentiments tendres, tels que l'amour, l'affection, la reconnaissance, mais à un grand nombre de ses actes sociaux. Le sourire veut dire alors : « J'ai du plaisir à vous voir, à causer un moment avec vous, à vous indiquer votre chemin, à vous prêter un livre. »

Nous généralisons notre réflexe, nous en usons sans cesse, nous en jouons, mais il ne serait pas difficile de remonter la série des associations qui relient notre sourire social au sourire biologique et mécanique dont il est sorti.

La généralisation aurait pu d'ailleurs s'étendre davantage et le

1. En particulier : la contraction automatique du frontal, signe naturel de l'attention et *volontairement* reproduite lorsque, par politesse, nous voulons paraître écouter; l'abaissement des commissures labiales, signe naturel de la tristesse et *volontairement* reproduite lorsque nous voulons exprimer le désappointement. L'imitation volontaire de nos réflexes est une des lois les plus générales de l'expression.

sourire social s'écarter encore plus de sa racine sous l'influence d'une civilisation plus délicate ou plus artificielle que la nôtre, et qui en aurait fait comme l'expression obligatoire et stéréotypée de la vie sociale.

Si l'on en croit M. Lafcadie Hearn [1], aucun peuple n'a étendu le sens du sourire et n'en a généralisé l'expression comme les Japonais. « Un Japonais, écrit-il, peut sourire et sourit jusque dans les griffes de la mort, pour les mêmes raisons que dans toutes les circonstances de sa vie; il n'y a là ni bravade, ni hypocrisie, non plus que cette sorte de résignation maladive que nous considérons volontiers comme l'indice d'une certaine faiblesse de caractère; c'est une loi d'étiquette, élaborée et cultivée de longue date, c'est encore un silencieux langage. »

C'est le sourire de civilisation et de politesse tel que nous le connaissons déjà et dont on peut très bien retrouver l'origine dans le sourire réflexe du plaisir; mais le Japonais va plus loin encore : il sourit dans la tristesse, il sourit dans la souffrance et cette expression peut paraître, dans ce cas, légèrement paradoxale.

« Je vis l'autre jour, raconte à M. Hearn [2] une dame anglaise de Yokohama, ma servante japonaise venir à moi la mine souriante, comme s'il lui était arrivé quelque chose de fort agréable; au lieu de cela elle m'apprend que son mari vient de mourir et me demande d'assister à ses funérailles. »

Dans les cas de ce genre, pour comprendre le sourire il faut se dire que le Japonais a fait un pas de plus que l'Européen dans l'extension et la généralisation de son sourire. Cette expression veut dire : « Je ne vous demande pas de vous affliger avec moi ; je garde ma douleur, ma souffrance ou ma honte pour moi seul ; je ne veux pas vous obliger à la partager, ne fût-ce qu'un moment ». « Dans l'esprit du plus pauvre paysan, dit M. Hearn [3], règne cette conviction que laisser paraître aux yeux du public l'expression d'une colère ou d'une peine personnelle est rarement utile, toujours désobligeant. Il s'ensuit que, bien que le chagrin naturel ait au Japon, comme ailleurs, son issue naturelle, une explosion de larmes qu'on n'a pu réprimer en présence d'un supérieur, d'un convive, est considérée comme une inconvenance, et que les premières paroles de la plus illettrée des campagnardes seront invariablement, après que les nerfs auront cédé : « Pardonnez mon égoïsme et mon impolitesse. »

1. *Revue de Paris*, 15 juillet 1900, *Le sourire japonais*, p. 431.
2. *Id.*, p. 432.
3. *Id.*, p. 438.

« De cette première loi du sourire s'en est déduite une seconde, dont la pratique, en ce qui concerne la sensibilité japonaise, a porté les étrangers aux jugements les plus erronés. Il est d'usage, si vous êtes dans l'obligation *absolue* de faire part d'un événement pénible ou très malheureux, de le faire en souriant. Plus le sujet est grave, plus s'accentue le sourire. » Ici le sourire est bien loin de son origine physiologique; il est complètement déraciné, ce n'est plus le signe naturel de la joie, ce n'en est même plus le signe voulu; c'est l'expression polie sous laquelle chacun cache aux autres ce que son âme a de souffrances ou de deuils. Et pourtant, on peut encore retrouver les intermédiaires qui ont fait passer l'humanité du réflexe primitif des muscles du visage à ce sourire de haute civilisation. Ne veut-il pas dire : « Ayez de la joie, ne trouvez sur mon visage que les signes du plaisir. » Et ne se rattache-t-il pas par ce sens à sa lointaine origine?

C'est donc par des analogies de plus en plus larges que l'homme a étendu le sens du sourire dont la nature l'avait spontanément doté, et dont il a fini par ne faire qu'une expression de politesse, banale quand elle n'exprime rien de plus, et très délicate au contraire quand elle dissimule de la confusion ou de la douleur.

Est-il nécessaire d'ajouter qu'entre le sourire naturel, le simple réflexe, et le sourire voulu, réfléchi, il y a place pour une série de sourires qu'on peut appeler automatiques? Les joies qui amènent sur nos lèvres les sourires spontanés sont assez rares, et d'autre part la volonté est à peu près absente de la plupart des sourires de politesse que nous distribuons en un jour ; tous ces sourires ont pu être conscients à un moment donné de notre existence, mais de bonne heure l'habitude les a provoqués et régis. L'homme sourit dans la vie sociale comme il lève son chapeau ; dans le plus grand nombre des cas, il ignore même qu'il a souri.

III

A ces sourires de la joie se rattachent par des liens de parenté manifestes les sourires de l'amour, des sentiments tendres et agréables; mais ces sourires de plaisir et les sourires de politesse qui en dérivent ne sont pas tous les sourires. Il y a des sourires narquois, des sourires de dédain, des sourires de défi, des sourires moqueurs, des sourires amers, des sourires de résignation et de tristesse, des sourires pincés, etc., etc. Nous avons ainsi créé des variétés nombreuses du sourire, assez différentes du simple sourire de plaisir et

qu'une psychologie du sourire doit expliquer sous peine d'être incomplète.

C'est le moment de parler d'une source de sourires assez distincte de la source précédente, dont les psychologues, les philosophes et le sens commun ont peut-être exagéré l'importance, mais qui n'en existe pas moins et qu'on peut appeler la source du rire.

Nous n'avons pas à faire ici une théorie du rire et nous serions d'ailleurs bien embarrassés s'il nous fallait donner une solution psychologique et physiologique de ce problème qui, suivant les expressions de M. Bergson, « se dérobe sous l'effort, glisse, s'échappe, se redresse, impertinent défi jeté à la spéculation philosophique[1] ». Mais le rire est un fait, et à ne le prendre que comme tel on peut déjà y rattacher toute une catégorie de sourires que la théorie précédente ne suffirait pas à expliquer.

C'est en effet un objet d'observation courante que l'excitation motrice du rire, alors qu'elle n'affecte encore que le facial et les muscles de la face, provoque, au moins au début, une expression identique au sourire par hypertonus que nous avons décrit et analysé. Les orbiculaires des yeux, les zygomatiques, les releveurs de la lèvre supérieure se contractent plus ou moins, les commissures de la bouche sont tirées en arrière et en haut; on commence par sourire avant de rire, puis l'excitation s'étend. « Le phénomène, écrit M. Brissaud, limité d'abord à la face, atteint la glotte inter-ligamenteuse. La glotte inter-cartilagineuse intervient à son tour et se dilate pour laisser passer l'air que chassent les contractions du diaphragme. Quand ce dernier muscle entre en jeu, il est évident que l'excitation, partie du noyau du facial, passe par le pneumo-gastrique, le spinal, et est parvenue aux noyaux du phrénique. C'est le moment du rire « à gorge déployée ». On rit à se décrocher la mâchoire. Enfin se produisent des manifestations plus bruyantes encore et plus généralisées; la colonne motrice médullaire est émue et tout le corps participe au spasme général. On « se tient les côtes », on « se tord ». Voilà le rire homérique, le rire épique des dieux de l'Olympe à la vue de Vulcain le boiteux voulant supplanter Ganymède[2] ».

Spencer, qui énumère avec moins de précision les diverses expressions motrices du rire, ne manque pas de les expliquer par la propagation de la décharge nerveuse dans le sens de la moindre résistance, et de prétendre qu'elles se soumettent dans l'ensemble à la loi générale qu'il a formulée et que nous connaissons déjà;

1. *Le Rire*, Paris, F. Alcan, 1900, p. 1.
2. Brissaud, *Leçons sur les maladies nerveuses*, Masson, 1895, XXI[e] leçon, p. 452-453.

peut-être aurait-on quelque peine à suivre ici dans le détail la vérification de son principe et nous n'avons pas d'ailleurs à le faire. Ce qui nous suffit, c'est que l'excitation du rire lorsqu'elle est légère puisse provoquer le sourire par le même jeu mécanique que les excitations physiques ou morales qui provoquaient tout à l'heure le sourire du plaisir. Or sur ce point il ne semble pas qu'un doute soit possible, et toutes nos expériences tendent, croyons-nous, à montrer qu'une excitation quelconque et légère du facial doit provoquer le sourire. Ainsi produit, le sourire est bien un rire léger, comme le disent Piderit et Darwin, et, à ce titre, il reconnaît les mêmes causes psychologiques que le rire. Nous sourions ainsi dans tous les cas où une excitation plus forte et de même origine aurait provoqué le rire : au théâtre, dans le monde, toutes les fois que nous saisissons un de ces rapports imprévus et contradictoires qui sont à la source du comique.

Sous cette forme le sourire n'est d'abord, comme le rire lui-même, qu'un simple réflexe, réflexe cortical si l'on veut puisque la cause est une perception intellectuelle, mais réflexe cependant si l'on tient compte que les mouvements qui le traduisent ne sont en aucune manière voulus et ne l'ont jamais été.

Et ce réflexe, *avec ses causes psychiques*, est bien, comme on l'a dit, particulier à l'homme puisqu'il suppose l'intelligence du comique. Sans doute les animaux sourient et nous avons signalé plus haut les sourires du chien, du chat, du singe, de la pie, mais ce sont là des sourires de plaisir, analogues seulement dans leur mécanisme physiologique au sourire précédent. Le sourire du rire est, comme le rire, un réflexe humain.

A l'origine, pas plus que le sourire du plaisir, le sourire du rire n'est une expression véritable ; par lui-même il n'a aucun sens psychologique, il traduit seulement l'excitation des muscles du visage. Spencer remarque, à propos du rire, que toute l'agitation motrice dont il se compose est sans but, contrairement aux mouvements corporels des autres émotions qui sont, pour un certain nombre au moins, dirigés vers une fin utile. Nous n'avons pas dit autre chose à propos du sourire du plaisir et nous pouvons nous répéter ici : le sourire du rire, comme son congénère, est un réflexe de simple décharge et ne traduit d'abord que l'excitation.

Mais ce réflexe si souvent associé par la nature aux impressions comiques a de bonne heure, dans la vie sociale, pris un sens expressif ; il est devenu, en vertu d'une interprétation spontanée et légitime, un signe naturel, une expression, tout de même que le sourire de plaisir devenait le signe naturel de la joie.

Puis nous avons imité volontairement le sourire du rire pour les mêmes raisons et par la même loi que nous imitons le sourire de la joie. Nous sourions ainsi, par politesse, d'un mot médiocre et qui veut être bon, d'une histoire ennuyeuse dont on croit nous réjouir, d'une plaisanterie ou d'un trait manqués, et ces sourires, bien que très analogues aux sourires de société dont nous parlions tout à l'heure, s'en distinguent cependant parce qu'ils simulent non plaisir en général, mais le plaisir du comique. Ils constituent d'ailleurs, comme les premiers, un véritable langage conventionnel, aussi facile, aussi usuel, et prêteraient aux mêmes considérations.

Deux espèces de sourire nées d'un fond commun d'excitation, mais déjà distinctes dans leur sens naturel, et à plus forte raison dans leur sens conventionnel, nous sont ainsi données. Ces deux espèces de sourire vont suffire à nous expliquer par leurs croisements et leurs combinaisons avec des expressions voisines tantôt réflexes, tantôt volontaires et le plus souvent automatiques, le sourire amer, le sourire de défi, comme le sourire de dédain ou le sourire de résignation, c'est-à-dire les nombreuses variétés du sourire.

IV

Et d'abord il faut bien reconnaître, dût cet aveu compromettre un peu la clarté des distinctions précédentes, que beaucoup de sourires tiennent à la fois du rire et du simple plaisir; les deux états psychologiques, quoique distincts, peuvent s'associer et les causes physiologiques qui sont les mêmes facilitent la fusion.

Après un bon dîner par exemple pourquoi rit-on ou sourit-on de rien et dans quelle catégorie ranger ces sourires? M. Melinand, dans le bel article qu'il a consacré au rire[1], n'hésite pas à faire appel ici aux seules causes habituelles du comique favorisées à son avis par l'exaltation momentanée de nos facultés intellectuelles. Si le bien-être corporel nous dispose à rire, c'est, dit-il, « qu'il rend l'esprit plus libre et plus agile. Lorsqu'aucune sensation pénible ne monte des profondeurs de l'organisme, lorsque tous nos rouages jouent bien, lorsque rien n'y grince, notre esprit se meut avec plus d'aisance. Nous voyons plus vite ce qu'il y a d'insolite dans les objets, plus vite aussi ce qui s'y trouve de familier[2]. Si nous rions plus, c'est que les deux faces des choses plaisantes nous apparaissent facilement. »

En admettant que cette explication renferme une part de vérité

1. *Revue des Deux Mondes*, 1er février 1895; *Pourquoi rit-on?* p. 629.
2. Allusion à la théorie très originale du comique que défend l'auteur.

on doit bien se dire aussi que le bien-être corporel se traduisant par l'hypertonus tend de lui-même à produire le sourire et le rire en préparant tous les muscles de notre visage à l'exprimer. Nous sommes pour ainsi dire en état de grâce pour recevoir non seulement les impressions comiques, mais toutes les impressions agréables, et c'est la raison pourquoi les sourires d'une bonne digestion et les accès de gaieté dont ils font partie sont assez complexes d'origine, malgré la pauvreté coutumière de leurs causes psychologiques. Ce sont à la fois des sourires de rire et des sourires d'hypertonus.

A côté de ces sourires mixtes il en est d'autres plus complexes et moins purs formés par la combinaison de l'un ou de l'autre sourire avec des expressions émotionnelles diverses, et qui constituent des variétés aussi intéressantes que les espèces.

Le sourire amer correspond physiologiquement à l'association des mouvements ordinaires du sourire avec l'expression de la bouche et des lèvres que provoquent certaines saveurs désagréables et en particulier les saveurs amères. Cette expression bien connue est caractérisée de la façon suivante par Piderit : « La lèvre supérieure est éloignée le plus possible de la lèvre inférieure, comme le palais l'est de la langue, par le fait que les muscles releveurs de la lèvre supérieure et des ailes du nez le tirent en haut.... Le rebord rouge de la lèvre supérieure est attiré en haut au milieu de sa moité latérale et entre ces deux points la lèvre supérieure est renversée, de sorte que la ligne de profil de la lèvre supérieure paraît un peu brisée ; en même temps les ailes du nez sont relevées et alors les deux sillons naso-labiaux, c'est-à-dire les sillons qui partant des ailes du nez se dirigent obliquement et se continuent jusqu'à la commissure des lèvres, apparaissent près des ailes du nez, fortement prononcés et singulièrement rectilignes. Dans ce mouvement de la bouche, la peau du nez se plisse également ; c'est une suite du relèvement des lèvres[1]. »

Cette expression qui accompagne non seulement les sensations amères, mais les douleurs morales que nous qualifions de ce nom, présente, comme on peut le voir, de très grandes analogies avec la partie naso-labiale du sourire ; non seulement il n'y a pas d'antagonisme, mais, à l'exclusion des zygomatiques et sous une forme plus ou moins marquée, ce sont les mêmes muscles qui se contractent ; on comprend donc sans peine que les deux expressions aient pu fusionner dans le sourire amer.

1. Piderit, *op. cit.*, p. 95-96.

Psychologiquement l'opposition semble plus grande entre l'amertume et les sentiments qui habituellement nous font sourire, mais le sourire n'est pas ici le sourire simple du plaisir : c'est un sourire qui dérive du rire et qui témoigne comme le rire lui-même de la conscience que nous avons de notre supériorité; le sourire amer est celui de l'homme qui se croit accablé injustement par les hommes ou par le destin.

Le sourire du dédain, qui provient également du rire et non du plaisir, s'explique par des associations analogues de mouvements et de sentiments; quelquefois le simple sourire suffit sans association d'aucune sorte pour traduire le dédain. Ce qu'il exprime alors c'est la supériorité tranquille et sûre d'elle-même : « Assez souvent, dit Darwin, la raillerie se manifeste par un sourire ou un rire véritable; c'est lorsque l'auteur de l'offense est si infime qu'il ne peut éveiller que de la gaieté; celle-ci pourtant n'est guère jamais de bon aloi. Gaika, répondant à mes questions, fait remarquer que les Cafres, ses compatriotes, expriment ordinairement le mépris par un sourire; le rajah Brooke fait la même observation relativement aux Dyaks de Bornéo[1]. »

La plupart du temps le sourire de mépris est plus compliqué et s'associe avec un certain nombre des mouvements qui expriment le dédain.

« La manière la plus ordinaire de manifester le mépris consiste, dit Darwin, dans certains mouvements de la région nasale et buccale; ces derniers pourtant, lorsqu'ils sont trop prononcés, annoncent le dégoût. Le nez se relève parfois un peu, ce qui provient sans doute de l'ascension de la lèvre supérieure, d'autres fois le mouvement se réduit à un simple plissement de la peau du nez. Souvent les narines sont légèrement contractées, comme pour resserrer leur orifice, et il se produit en même temps un petit reniflement, une brève expiration. Tous ces actes sont les mêmes que ceux que provoque la perception d'une odeur désagréable que nous désirons éviter ou dont nous désirons nous débarrasser[2]. »

Quelques-uns de ces mouvements ne peuvent pas s'associer avec ceux du sourire pour des raisons d'antagonisme mécanique; par exemple la fermeture, même légère, des narines est impossible avec une contraction marquée des zygomatiques; de même la moue du dédain et du dégoût, à laquelle Darwin fait allusion plus haut, exige non seulement la rétraction de la lèvre supérieure, mais le renversement de la lèvre inférieure, et ce dernier mouvement ne peut

1. Darwin, *op. cit.*, p. 277.
2. *Id.*, p. 278.

s'accomplir sans une contraction du carré du menton, antagoniste des releveurs des commissures. Le sourire du dédain sera caractérisé surtout par une moue de la lèvre supérieure et une élévation du nez associées avec une contraction des muscles zygomatiques.

Supposez maintenant que le même sentiment de la supériorité qui s'exprime dans le rire s'associe avec le sentiment très voisin du défi, vous avez encore un état mental complexe mais cohérent qui trouvera son expression naturelle dans la combinaison du sourire et du défi. — Or le défi se caractérise surtout dans les muscles du visage par le relèvement très particulier de la lèvre supérieure qui tend à découvrir et même découvre quelquefois une seule des canines. L'origine de cette expression est obscure, bien que Darwin ait cru pouvoir l'expliquer par son *principe des habitudes utiles*, en supposant un peu vite [1] que, parmi nos ancêtres semi-humains, les mâles possédaient de fortes canines qu'ils découvraient et dont ils se servaient dans leurs batailles; mais quelle que soit l'origine de cette expression on comprend qu'elle puisse sans difficulté se fondre avec le sourire. Il suffit pour cela que pendant le sourire la lèvre supérieure se relève légèrement sur l'une ou l'autre des canines; à la vérité ce relèvement spécial ne pourrait pas s'opérer si les zygomatiques et le risorius tiraient fortement sur les commissures et tendaient la lèvre supérieure en la relevant d'une façon uniforme sur les dents du haut; aussi n'est-ce qu'un léger sourire qui s'unit à l'expression du défi; le sourire doit perdre de sa précision et de sa force pour pouvoir s'associer.

Si l'on en croît Darwin, le sourire moqueur se rattache de très près par sa signification psychologique et son expression au sourire précédent; et nous avons ainsi cinq combinaisons importantes du rire avec des expressions voisines, combinaisons où nous pouvons suivre sans trop de peine le mélange des éléments psychiques et le mélange parallèle des éléments moteurs.

Le sourire de l'hypertonus ou du plaisir n'a guère donné naissance qu'à une combinaison intéressante, le sourire de résignation, expression très fugitive qui intervient par intervalles dans la tristesse pour couper ou modifier légèrement l'expression tombante des traits du visage; la fusion proprement dite des deux expressions est ici très difficile puisqu'elles sont nettement antagonistes; aussi n'est-ce guère que par sa faiblesse et son association avec l'attitude générale de la tête et du corps qu'un sourire nous apparaît comme résigné; moralement il n'affirme que la paix volontaire de l'âme,

1. *Op. cit.*, p. 275.

son désir de ne pas réagir contre la destinée et de s'en accommoder quand même; très différent en cela des sourires d'amertume où il entre toujours un sentiment de révolte ou de protestation.

Nous brodons ainsi sur les deux espèces de sourire qui nous viennent du simple plaisir ou du rire, soit en tendant leur sens, soit en les fusionnant avec d'autres expressions, les variétés innombrables de nos sourires résignés ou amers, dédaigneux ou compatissants, affectueux ou menaçants, mais sous la diversité multiple et changeante de ce langage muet, le fond original ne disparaît jamais complètement, et, pour un léger effort d'analyse, toujours se retrouve.

On peut remarquer toutefois que le sourire du plaisir n'exprimant qu'un état général de joie, n'a pu s'associer naturellement ou artificiellement qu'aux sentiments de joie sincère ou de joie simulée. — Il a pu se généraliser, s'étendre, devenir l'expression banale et voulue de la politesse, mais il n'a jamais exprimé rien de plus sous sa forme sociale que sous sa forme biologique, le plaisir. Son développement, quoique très grand, a été simple à cause de la simplicité du sentiment qu'il emportait avec lui.

Au contraire, le sourire du rire était riche de sens multiples; il tenait de son origine, et de l'ironie, et du dédain, et de l'orgueil, il était chargé de tous ces sentiments si divers qui sont exprimés par le rire et il a pu entrer de la sorte dans des combinaisons moins fréquentes peut-être, mais plus variées.

Tandis que le sourire du plaisir devenait un signe banal, le sourire du rire restait une expression pleine de nuances; à côté de ce sourire de joie qui ne pouvait se combiner avec le défi, le dédain, le mépris sans perdre tout son sens, il constituait une expression mobile, intelligente, commode, dont l'analyse précédente n'a pu égaler la diversité.

V

Mais les deux espèces de sourire, quelque variété que les progrès de l'intelligence et de la vie sociale y aient introduite, ne sont pas si différentes qu'elles ne se puissent réduire à l'unité, au moins par leurs conditions physiologiques et leur mécanisme profond.

Quel est le résultat de l'excitation électrique que nous avons fait porter sur la branche centrale du facial à la sortie du trou stylo-mastoïdien ? Elle a développé dans le nerf un courant centrifuge qui a fait éclater des contractions multiples dans les fibres musculaires de la face.

Comment le froid fait-il sourire? En excitant les fibres sensitives du trijumeau et par voie réflexe les fibres motrices du facial.

Par quel mécanisme la joie physique ou morale provoque-t-elle le sourire? Sans doute parce qu'elle modifie par l'intermédiaire de la circulation l'excitabilité des centres, noyaux superficiels et profonds, ou des fibres sensitives elles-mêmes?

D'où vient le sourire du rire? De la décharge motrice qui accompagne certaines rencontres imprévues de mots, d'images ou d'idées.

Enfin, dans le sourire volontaire et conventionnel nous pouvons distinguer des conditions idéo-motrices complexes, comme dans tous les actes de volonté, mais nous ne trouvons en définitive que des contractions musculaires provoquées par les associations idéo-motrices qui jouent le rôle de cause excitante.

Sous quelque forme qu'on l'envisage, le sourire est donc d'abord et surtout un phénomène d'excitation nerveuse, il traduit une augmentation de l'excitation soit à la périphérie des nerfs sensibles, soit dans les centres, et rend cette augmentation sous forme motrice.

Or les phénomènes de sensibilité et de mouvement sont dans l'organisme des phénomènes constants. A tout instant des excitations pénètrent dans le système nerveux par les racines postérieures de la moelle ou les nerfs de la sensibilité spécifique; à tout instant elles en sortent par les nerfs moteurs du crâne ou les racines antérieures de la moelle sous forme de mouvements et de tonus. Un courant général de forme cyclique a sa source dans les organes des sens, sa fin dans les muscles et ne s'invertit jamais. Dans l'intervalle, c'est-à-dire dans le réseau que forment les éléments de la moelle et du cerveau, se déroulent tous les phénomènes supérieurs de la pensée. Ce courant étant donné, toutes les causes pouvant en augmenter l'intensité tendront par là même à augmenter le tonus musculaire et à provoquer le sourire.

Périphériques comme les sensations de la peau, centrales comme les images ou les associations d'idées, elles auront toutes pour résultat d'accroître la force du courant de sortie. Bien que ces données sur les rapports du tonus et de l'excitation ne présentent pas un caractère hypothétique, on n'en peut encore parler avec précision par la raison qu'on ne sait mesurer ni l'excitation d'entrée ni le tonus et le mouvement de sortie; du jour où ces quantités deviendraient mesurables on peut dire qu'on aurait substitué enfin des notions précises aux termes obscurs de vitalité, de sthénie ou d'hyposthénie. Le deviendront-elles jamais et comment? Mais ce progrès dans la précision n'importe pas absolument pour la théorie que nous présentons aujourd'hui. L'important c'est la constatation de ce fait géné-

ral d'excitation et de tonicité auquel nous ramenons le sourire.

On a donc beaucoup exagéré, à notre sens, la part de l'intelligence, de l'association des idées et des phénomènes psychologiques dans le sourire et probablement dans l'expression des émotions tout entière ; on n'a pas assez étudié le phénomène de l'excitation dont le sourire n'est qu'un cas et dont l'explication profonde est de physiologie et de mécanique.

Inversement dans la tristesse on n'a pas assez tenu compte du fait capital qui domine toute l'expression de ce sentiment, l'hypotonus, et qui se manifeste sur le visage par un relâchement des muscles, un allongement des joues, un abaissement des mâchoires, c'est-à-dire par une expression qui, dans l'ensemble et dans les détails est exactement l'opposée du sourire. J'ai l'intention de reprendre un jour toutes ces expressions passives pour montrer qu'avant de comporter des explications psychologiques plus ou moins ingénieuses elles comportent comme le sourire une explication de mécanique musculaire et nerveuse. Toutes les théories de Darwin, de Bell, de Duchenne, de Mantegazza sont à reprendre de ce point de vue mécanique et physiologique; Spencer lui-même, dont nous avons analysé plus haut la tentative et qui a vu clairement le rôle et l'importance de la mécanique dans l'expression des émotions, a fait trop vite et trop tôt de la psychologie. C'est une erreur naturelle mais constante de vouloir expliquer par notre logique humaine et par des raisons psychologiques ce qui s'explique par la logique infiniment plus profonde et plus simple de la force et de la vie.

G. Dumas.

LA LOGIQUE DU DISCOURS MUSICAL

Il y a une philosophie de la musique qui se constitue progressivement — sans que les philosophes y songent guère — grâce aux travaux de Helmholtz et de ses continuateurs jusqu'à M. Hugo Riemann. C'est de cette philosophie que je voudrais aujourd'hui chercher la définition en même temps que j'en donnerais quelques exemples.

Il ne s'agit pas d'une esthétique, c'est-à-dire d'une théorie du beau musical. L'esthétique ne peut être un point de départ, mais une conclusion. Elle suppose justement la philosophie dont je parle, comme la métaphysique doit être précédée d'une analyse des conditions de la connaissance, et la morale d'une critique de l'acte.

Avant d'être un art, la musique est un moyen de perception des bruits. Un système musical est une construction de l'esprit grâce à laquelle nous nous orientons dans l'infinie diversité des sons, comme, avant d'être utilisées en architecture, les formes géométriques nous servent à composer toutes nos représentations d'objets réels; et nous sommes vraiment architectes quand nous contemplons l'univers. Sans une géométrie préalable, nous ne saisirions pas les aspects trop complexes des choses; nous les voyons en les simplifiant, et nous les simplifions d'après nos habitudes générales de mouvement, d'après nos facilités naturelles d'action. Notre œil ou notre main, en parcourant les choses, n'en dessine que des schèmes très rudimentaires. De même notre oreille ne perçoit pas les bruits dans toute leur complexité, mais elle tâche de s'accorder avec eux partiellement en renforçant quelqu'un de leurs éléments principaux. Elle procède comme un résonateur qui aurait la faculté de se mettre à l'unisson de tout son donné, mais qui ne passerait aisément que de tel son à tel autre et qui devrait acquérir peu à peu la liberté d'omettre les intermédiaires primitivement nécessaires pour les variations les plus déconcertantes. La musique d'une part, la géométrie et l'architecture de l'autre sont l'expression technique ou artistique des nécessités qu'implique toute perception des formes solides ou des sons.

Depuis longtemps déjà les psychologues et les philosophes se

sont aperçus que la philosophie des mathématiques se confondait en grande partie avec l'étude de la perception de l'étendue, et ils en ont fait un des chapitres fondamentaux de toute théorie de la connaissance.

La philosophie de la musique semble avoir été jusqu'ici — du moins en France — fort dédaignée des philosophes. Et pourtant existe-t-il un autre moyen d'étudier la perception du son et du rythme que d'analyser les faits les plus caractéristiques de la technique musicale? Ou bien dira-t-on que la question de la perception auditive et de la nature de l'échelle des sons soit moins philosophique que celle de la perception tactile ou visuelle et de la nature de l'espace?

Mais je sais ce qui empêche les philosophes de considérer la musique comme un objet d'étude philosophique, autrement qu'au point de vue esthétique. Ils croient qu'il n'y a là rien qui soit de leur compétence spéciale et que les seuls physiciens unis aux physiologistes suffisent à expliquer la constitution de notre système musical. La musique serait une sorte de production de la nature même des choses, elle s'imposerait à nous comme une nécessité extérieure, elle ne nous révélerait en rien la nature de notre esprit, les exigences propres de notre pensée. On aurait tout dit, par exemple, sur les origines de notre gamme majeure quand on aurait montré que tous les sons qui la composent sont issus des trois accords parfaits de tonique, de dominante et de sous-dominante.

Voilà justement l'erreur. Il n'y a pas seulement une physique du son, il y a aussi une logique musicale, et j'entends par là, non seulement que nous imposons certaines conditions de symétrie extérieure à la composition d'une symphonie ou d'une sonate, voire d'un opéra — ce qui est évident pour tout le monde, — mais aussi et surtout que dans la détermination des moindres éléments d'un système musical, c'est-à-dire dans l'organisation de nos perceptions auditives, loin d'obéir aveuglément à une contrainte venue du dehors, nous choisissons au contraire entre différentes nécessités physiques inconciliables qui s'offrent également à nous, nous les modifions au besoin, — ou nous nous plaisons par une sorte d'illusion volontaire à croire que nous les modifions, — afin de les mieux concilier dans l'harmonie d'une seule nécessité primordiale. Le besoin caractéristique de la pensée, de la raison, le besoin d'unité se manifeste ici au plus haut point; il fait violence au fait, à l'expérience; il impose sa forme à la matière de nos sensations où la nature indifférente a mêlé, a confondu ensemble — à tel point qu'il est difficile de dire s'ils y préexistent déjà — le fini et l'infini.

Il y a donc lieu à une sorte de critique de la perception auditive qui en dégage les lois *a priori* ou les formes pures et qui soit quelque chose comme un chapitre complémentaire de l'Esthétique transcendentale, — ou plutôt comme une logique du discours musical, car ce que nous avons à constater ici ce n'est pas que nos perceptions supposent certaines intuitions sensibles irréductibles à l'expérience, mais seulement que la perception des bruits ne s'organise que conformément à certaines nécessités d'ordre purement rationnel.

L'étude que nous essayons de définir est bien philosophique. Elle se distingue à la fois de la physique et de la physiologie — qui n'ont pour objet que de constater des faits matériels et d'en constituer la théorie, — et de la psychologie qui, s'appliquant à la pensée, la considère à son tour comme un fait ou un groupe de faits à observer et à classer. Ce que nous voulons connaître ce ne sont pas les faits et leurs rapports, mais, à propos des faits, ce qui n'est pas fait et ne peut être qu'idée, et sans quoi aucun fait ne peut être fait. Ou il n'y a pas de philosophie, ou la philosophie ne consiste que dans cette critique qui dégage vraiment l'esprit des choses, la pensée vivante de la nature morte.

***

Sur une question assez neuve, on ne s'étonnera pas que je ne puisse donner aujourd'hui que quelques courts essais d'analyse.

Depuis longtemps les hommes s'émerveillent de trouver dans la nature les sons dont ils usent eux-mêmes pour chanter et dont la succession leur paraît agréable ou facile à suivre, et ils semblent disposés à croire que l'expérience des bruits naturels a suffi à rendre leur oreille musicienne. Mais il y a là une première illusion à signaler. La nature renferme tout, mais tout y est mêlé, tout y est indistinct, et il ne suffit pas de constater que quelque chose soit dans la nature pour expliquer que nous l'y ayons remarqué. Si notre système musical est dans la nature des choses, bien d'autres systèmes y sont aussi. Pourquoi donc avons-nous, parmi tous ceux qui nous étaient offerts, choisi précisément le nôtre? Si un roseau taillé, si un tube de cuivre bien construit rendent un son musical et ses premiers harmoniques, une foule d'autres objets, cette tige de fer, cette plaque de cuivre, cette corde de boyau grossière et inégale rendent des sons que nous ne jugeons pas le moins du monde musicaux et qui s'accompagnent d'autres sons qui ne sont pas les harmoniques des premiers. « Au milieu du siècle dernier, dit

Helmholtz[1], quand on commençait à beaucoup souffrir des maux d'un état social artificiel, il pouvait suffire de présenter une chose comme *naturelle* pour prouver par là même sa beauté et sa nécessité; nous ne voulons pas nier qu'en présence de la grande perfection de toutes les dispositions organiques du corps humain, de leur adaptation à un but déterminé, la preuve de l'existence, dans la nature, des rapports que Rameau avait trouvés entre les sons de l'accord majeur, ne doive être prise en grande considération, ne fût-ce que comme point de départ de recherches plus approfondies. Par le fait, comme nous pouvons le voir maintenant, Rameau avait eu parfaitement raison de penser que les faits dont il s'agit devaient être fondamentaux dans la théorie de l'harmonie. Mais tout n'est pas fini par là, car la nature présente également le Beau et le Laid, le Bien et le Mal. La preuve est que quelque chose est dans la nature, ne suffit donc pas, à elle toute seule, à en rendre compte esthétiquement. En outre, en frappant des verges, des cloches, des membranes, en soufflant dans des cavités, Rameau aurait pu obtenir un grand nombre d'accords dissonants, tout autres que ceux qu'il trouvait avec les cordes et les autres instruments de musique. Il aurait fallu, pourtant, les considérer comme naturels. »

Pourquoi avons-nous préféré le son qu'on obtient en soufflant dans un roseau taillé à ceux que rendent une tige de métal, une plaque de bois ou tout autre objet naturel? Pourquoi ne nous sommes-nous pas contentés des roseaux *imparfaits* de la nature, pourquoi avons-nous construit des flûtes en bois, en métal, des cors et des trompettes, des violons et des orgues, en cherchant à réaliser ce que nous appelons une perfection supérieure à celle des instruments naturels? Remarquons-le bien : produire un son vraiment musical constitue une sorte d'expérience de laboratoire très délicate à réaliser et d'un caractère en définitive très artificiel. Un son musical est un son construit et non un son donné. On ne sait pas toutes les précautions que doit prendre un Ysaye pour faire entendre une note pure, une note juste, sur le meilleur des Stradivarius ou des Guarnerius; et encore, la pureté, la justesse d'un son ainsi produit sont-elles toutes relatives.

Nous n'usons pas des sons naturels. Ce que nous appelons un son musical, c'est un choix de bruits soigneusement triés parmi les bruits de la nature, absolument déterminé idéalement, mais à peu près irréalisable dans la pratique.

Il faut donc bien reconnaître que l'expérience n'a pas suffi à rendre

1. *Théorie physiologique de la musique*, trad. française du Guéroult, p. 300.

les hommes musiciens et qu'au contraire les hommes ont inventé, ont créé la musique. Bien entendu c'est en empruntant à la nature ses moyens qu'ils ont pu bâtir quelque chose de solide, et l'on ne fait rien de rien. Mais quelles sont les raisons qui ont présidé au choix et à la disposition des matériaux donnés ?

Les hommes n'ont-ils pas d'abord recherché les perceptions qui pour eux étaient les plus nettes, parce qu'elles étaient les plus simples, les plus faciles ? On est tenté de le croire. Mais qu'est-ce qu'un son simple ? Dira-t-on que c'est un son privé de tout harmonique, de toute résonance étrangère à lui-même ? Il est bien probable qu'il n'existe pas de tel son. Dira-t-on que c'est un son fondamental accompagné de ses harmoniques? Mais pourquoi un son accompagné de ses harmoniques nous paraît-il plus simple qu'un son accompagné d'autres sons plus faibles qui ne soient pas ses harmoniques ? Prétendrons-nous que *naturellement* tout son s'accompagne de ses harmoniques ? Cela est faux : tout son produit par un instrument bien construit tel qu'une corde parfaitement homogène, un tube parfaitement cylindrique, etc., s'accompagne de ses harmoniques ou du moins de sons très voisins de ses harmoniques, mais non le son produit par une cloche, ni par une plaque vibrante, ni par une baguette de bois : et la nature nous fournit de tels sons en bien plus grande abondance que les premiers. Il est évident que, confondant la nature des choses avec la nature de notre esprit, nous avons appelé naturels les sons qui nous satisfaisaient le mieux. Les résonances non harmoniques sont aussi naturelles que les résonances harmoniques.

Dirons-nous que nous avons préféré les résonances harmoniques parce qu'elles sont consonantes avec le son fondamental ? Mais nous allons nous embarrasser dans de singulières difficultés. Car de quelle manière expliquerons-nous à son tour notre goût pour les consonances ? Renoncerons-nous à la séduisante théorie de Helmholtz qui ramenait le phénomène de la consonance à la coïncidence des harmoniques ? Si nous ne nous résignons pas à l'abandonner, nous nous enfermons évidemment dans un cercle vicieux : nous expliquons en effet le caractère musical des sons accompagnés de leurs harmoniques par la consonance de ces harmoniques avec les sons fondamentaux, et quand il s'agit d'analyser l'idée de consonance nous la déduisons du caractère musical des sons accompagnés de leurs harmoniques. Et d'ailleurs il n'y a pas seulement dans la théorie de Helmholtz une sorte de pétition de principe cachée, il y a aussi une vue incomplète de la question posée. La consonance se ramènerait en définitive, selon Helmholtz, à l'impression du bruit

continu, la dissonance à l'impression du bruit discontinu, l'une reposante, l'autre fatigante pour notre oreille. La consonance serait donc entièrement explicable du point de vue physique et physiologique. Or j'admets bien que Helmholtz ait défini assez exactement les conditions physiques et physiologiques de la consonance. Mais la consonance est essentiellement une perception de l'esprit, qui, comme toute perception, implique autre chose que ses conditions matérielles, une attitude prise par la pensée en face de sa matière, un point de vue d'où elle la considère, un jugement qui la détermine. Si les conditions extérieures de la perception de consonance suffisaient à la faire ce qu'elle est, comment expliquer par exemple que nous supportions un seul instant l'audition d'un piano ? Il n'y a pas, selon Helmholtz, d'instrument plus faux qu'un piano, puisque le tempérament exige l'altération de toutes les quintes, de toutes les tierces, de tous les intervalles consonants. Il est vrai que cette altération est très petite ; mais Helmholtz nous apprend que ce sont les dissonances les plus voisines des consonances qui sont les plus dissonantes, et si l'impression de dissonance se ramenait à celle de dureté, c'est-à-dire ne dépendait que de ses conditions physiques et physiologiques, nous devrions souffrir plus cruellement d'entendre un accord parfait frappé sur un piano tempéré que d'entendre l'accord le plus bizarrement dissonant produit par un instrument accordé selon la gamme naturelle. Or il n'en est rien, et même, à défaut de la consonance idéale, sans doute irréalisable, ce que nous réclamons c'est justement la dissonance qui s'en rapproche le plus et qui devrait, selon Helmholtz, nous être le plus insupportable. En fait nous admettons très facilement le tempérament, et il nous paraît indifférent que la fausseté de nos pianos soit ou non corrigée par l'invention de claviers plus compliqués adaptés à des séries de cordes beaucoup plus nombreuses.

La dureté d'un intervalle est si peu faite pour nous choquer en elle-même que nous admettons dans la musique toutes les duretés voulues par le compositeur à la condition que son intention soit claire, c'est-à-dire à la condition que la solution du conflit momentané entre les sons dissonants soit aisée à prévoir et semble résulter du mouvement mélodique des parties vocales ou instrumentales. D'où il résulte, comme l'a très ingénieusement remarqué M. Hugo Riemann, que dans certains cas des accords physiquement dissonants sont jugés plus consonants que des accords physiquement consonants. Par exemple, dans la tonalité d'ut majeur, un accord de mi ♭ mineur introduit sans préparation nous trouble, égare notre pensée, nous donne l'impression d'une dissonance auprès de laquelle

la dissonance de septième de dominante nous paraîtra très douce. De même n'est-il pas remarquable que l'accord de dominante sonne plus clairement et plus doucement, est plus consonant en un mot, avec adjonction de la dissonance de septième que réduit à l'harmonie de tierce et quinte ? Et dans ce cas aussi l'impression de consonance n'est-elle pas renforcée parce que la septième détermine la signification de l'accord de dominante, lui donne une orientation plus nette, une fonction plus précise ?

Et ainsi, quand du point de vue de l'esprit, et non plus du point de vue de la matière, nous envisageons les faits musicaux, les perceptions auditives, ce qui nous apparaissait comme un pur mécanisme où la composition des vibrations aériennes entrait seule en jeu, se transforme en un tissu d'idées, en une logique où chaque élément ne prend un sens que du moment où la pensée lui en donne un en l'unissant avec tous les autres par un rapport qu'elle détermine librement.

Pour anticiper sur les résultats d'une analyse que nous ne prétendons pas aujourd'hui mener à bout, nous hasarderons une hypothèse.

Il est de mode, je crois, de sourire en citant le fameux mot de Leibniz : *Musice est mathesis animæ nescientis sese computare*. On pense qu'il est bien vite fait d'énoncer une pareille affirmation mais que c'est à la science positive de la confirmer ou de l'infirmer par ses patientes recherches et ses décisives expériences, et l'on est assez généralement d'avis depuis Helmholtz que Leibniz s'est trompé, que notre oreille ne compte pas des vibrations, et que la perception musicale n'est à aucun degré une mathématique inconsciente. Les sons en rapports complexes forment des bruits discontinus; les sons en rapports simples forment des bruits continus, et notre oreille se fatigue dans l'audition des uns, se repose dans celle des autres : voilà qui explique tout. Mais nous avons mis en lumière quelques-unes des difficultés que soulève une théorie en apparence si simple. La dureté n'est pas la dissonance, ni la douceur du son la consonance. Le choix des intervalles consonants ne nous est pas non plus imposé par l'observation des harmoniques naturels d'un son donné, puisque les sons harmoniques ne sont pas plus naturels que d'autres, et le sont peut-être moins en ce sens qu'il n'est pas d'expérience qui les réalise dans leur pureté. D'où procède donc toute l'organisation de notre système musical et de notre perception auditive? Ne sommes-nous pas obligés en fin de compte d'en revenir à la formule de Leibniz et d'admettre que si nous préférons les sons harmoniques aux sons non harmoniques c'est que nous saisissons

d'une manière ou d'une autre quelque chose de leur nature et nous apercevons cette relation mathématique d'ordre simple qui les unit à leurs fondamentales ? Est-il, après tout, si extraordinaire que notre oreille arrive à discerner dans les sons ces mêmes rapports mathématiques que notre œil est si habile à dégager de la vision des choses ? Est-il plus merveilleux de compter inconsciemment des vibrations que de déterminer à première vue la relation mesurable de lignes qu'on n'a pas mesurées?

Plus nous y réfléchissons, plus l'analogie nous apparaît entre la façon dont nous construisons notre espace, et celle dont nous organisons l'échelle des sons. Bien que nous constations tous les jours combien la différence des lieux influe sur la nature des objets, sur les plantes, sur les animaux et sur nous-mêmes, nous n'en déclarons pas moins que l'espace est homogène, c'est-à-dire qu'il présente en tous ses points les mêmes propriétés, et nous nous efforçons d'expliquer l'opposition apparente des faits physiques avec le principe de la mathématique au moyen d'une théorie elle-même mathématique. De même nous affirmons l'homogénéité de l'échelle musicale, c'est-à-dire la valeur invariable des mêmes intervalles à quelque hauteur qu'on les situe : nous affirmons qu'une tierce est toujours une tierce et qu'elle remplira la même fonction harmonique, qu'on la fasse entendre dans le registre grave ou dans le registre élevé d'un même instrument. Et pourtant ce n'est pas la nature, ce n'est pas l'expérience qui nous engage à poser un tel principe. Comparons en effet à un accord parfait majeur frappé vers le milieu du clavier d'un piano, le même accord frappé dans l'octave la plus basse, et nous constaterons que d'un côté nous entendrons la plus douce des consonances et de l'autre la plus affreuse des cacophonies. Ce qui n'empêche pas les compositeurs d'écrire des accords parfaits à l'octave grave du piano, et tout auditeur non prévenu d'accepter ces accords comme des consonances parfaites.

C'est encore du principe de l'homogénéité de l'échelle musicale que dérive cette règle de l'harmonie traditionnelle selon laquelle un accord ne change pas de nature quand on transpose d'une ou de plusieurs octaves les différents sons qui le constituent, à la condition que le son le plus grave reste le même. Et cependant l'expérience ne confirme pas cette règle; car, par exemple, une tierce majeure des moins consonantes dans le registre grave du piano devient tout à fait douce si on la transforme en dixième par transposition de la note supérieure à l'octave immédiatement plus aiguë.

N'est-ce pas également pour nous permettre de définir plus facilement l'homogénéité de l'échelle musicale que nous avons tou-

jours considéré jusqu'ici qu'il n'y avait pas d'intervalle harmonique simple plus grand qu'une octave et qu'au delà d'une octave les seuls intervalles musicaux à considérer étaient les octaves des intervalles compris dans les limites de la première octave? Ainsi nous négligeons à la fois les indications de l'expérience et les conséquences du principe mathématique de la génération des intervalles harmoniques. Les rapports $\frac{11}{4}$, $\frac{13}{4}$, $\frac{15}{4}$ par exemple n'ont aucune place jusqu'à présent dans notre système musical. Mais sur ce point les dernières productions de nos musiciens contemporains semblent nous avertir que notre conception de l'unité des relations harmoniques fut jusqu'ici trop étroite et qu'il convient de l'élargir un peu. Il n'en est pas moins vrai que le besoin de régularité, de symétrie, d'uniformité, caractéristique de la raison humaine, se manifeste par la pauvreté même de nos premières constructions.

Mais nos constructions ne sont pas seulement toujours trop pauvres eu égard à la complexité du réel, elles sont nécessairement boiteuses du moment qu'elles veulent être systématiques, au moins quand il s'agit d'organiser la matière sonore. Chaque intervalle consonant autre que l'octave peut en effet être à son tour le principe d'une réduction des diversités sonores à l'unité. De quinte en quinte, par exemple, je puis m'acheminer plus ou moins directement vers tous les sons possibles ; de tierce majeure en tierce majeure également ; et aussi de tierce mineure en tierce mineure. Mais ces divers systèmes ne coïncident pas. Et par exemple le mi qui est la tierce majeure d'ut n'est pas identique à l'octave grave du mi qui est la quatrième quinte de l'ut. Les hommes n'ont sans doute pas été embarrassés par cette difficulté tant qu'ils n'ont employé comme intervalle consonant que la quinte, tant que la tierce ne leur est apparue que comme une dissonance dérivée d'un enchaînement de quintes [1]. Mais du jour où ils ont perçu la tierce comme consonance, c'est-à-dire du jour où ils l'ont entendue directement sans le secours d'une harmonie étrangère, ils ont dû choisir entre deux partis dont aucun n'était absolument satisfaisant : 1° construire deux systèmes musicaux distincts, irréductibles, admettre deux musiques, affirmer la réalité et l'opposition de deux modes sonores ; 2° ou bien concilier par quelque artifice, par quelque compromis, par quelque demi-mesure les conséquences antagonistes de deux principes contradictoires.

Si la première alternative a fini par être écartée, ce n'est pas

1. C'était bien une dissonance puisqu'il fallait pour l'atteindre échafauder une suite de quintes dont la perception simultanée était impossible.

qu'elle soit contraire à la nature des choses, mais c'est qu'elle ne satisfait pas le besoin d'unité de l'esprit. Le *tempérament* est une nécessité inéluctable dans un art musical humain. Il en est plusieurs conceptions possibles, diversement larges, toutes présentant les mêmes difficultés quand il s'agit de les accorder avec l'expérience. Et il ne suffit pas de remarquer que nous négligeons des différences peut-être insensibles ; fussent-elles plus sensibles, nous les négligerions encore, nous devrions les négliger.

***

Nous avons montré par quelques exemples le rôle de la volonté humaine dans l'organisation de la perception musicale. Il apparaît sans doute maintenant plus évident qu'il y a une part d'arbitraire, de libre choix ou de choix uniquement motivé par des raisons d'ordre et d'unité, dans la détermination des sons, des gammes et de l'harmonie. Mais c'est là une démonstration à poursuivre par de nouvelles recherches et de nouvelles preuves, et si le philosophe a essentiellement pour rôle d'assigner sa limite à l'empirisme scientifique et de faire à l'esprit sa part, ou de superposer à l'explication mécaniste des faits une justification finaliste qui la complète sans l'exclure, cette fonction nous devons l'exercer aussi bien en étudiant la perception musicale qu'en analysant la représentation de l'étendue ou les formes du jugement.

PAUL LANDORMY.

LES ÉMOTIONS DE BOURSE

NOTES DE PSYCHOLOGIE COLLECTIVE

Grâce à la complaisance d'un financier de mes amis, à qui j'adresse ici mes très vifs remerciements, il m'a été permis d'étudier, dans de bonnes conditions d'observation, la physionomie de la Bourse de Paris. Cette étude des marchés financiers, au point de vue psychologique, est une question encore neuve, car si peu de boursiers se piquent de psychologie théorique, il n'est guère de psychologistes qui se soient risqués dans la cohue d'une Bourse, à Paris, à Londres ou à New-York. C'est pourquoi je me décide à publier ces notes, soigneusement recueillies sur place, dans l'espoir qu'elles pourront ajouter un élément nouveau à nos connaissances en psychologie collective.

*
* *

Celui qui n'a jamais franchi le seuil du temple dorique de la place Vivienne ne peut que difficilement se faire une idée du spectacle curieux qui s'offrirait à ses yeux de profane. A l'extérieur déjà, sur les marches et sous le péristyle, les passants contemplent avec étonnement des groupes d'hommes pressés et violemment agités, courant, gesticulant, criant, poussant de longues clameurs qui s'envolent au loin jusque dans les rues voisines. A l'intérieur de l'édifice, l'agitation bruyante est plus vive encore. Entre les hautes parois de la cella, bordées de galeries en arcades, sous la lumière crue qui tombe d'un vitrage semblable au hall d'une gare, c'est un public entassé, serré, surexcité et nerveux, qui court, qui se débat, qui hurle, qui fourmille au milieu d'un nuage de poussière dont les tourbillons montent jusqu'aux corniches et obscurcissent la clarté du jour. Les agents de change et leurs employés, protégés par les balustrades des corbeilles, lancent à pleins poumons les offres et les demandes qui se mélangent et se confondent dans un continuel retentissement de voix humaines. Tout autour, la foule des spéculateurs, des courtiers, des remisiers, s'écrase, se pousse, se rue dans l'impatience de passer un ordre ou de demander un cours. Enfin, à travers les étroits passages laissés libres dans l'intervalle des cor-

beilles, c'est une circulation hâtive, une bousculade furieuse où l'on se coudoie et se piétine sans égards, avec une violence et une brutalité dont personne ne semble se plaindre.

Tel est à peu près l'aspect général de la Bourse de Paris, dans les périodes d'animation, durant une séance de grandes affaires. On devine sans peine que dans ce milieu surchauffé et frémissant, où des intérêts considérables sont en jeu, doivent régner un état d'esprit particulier et palpiter des émotions profondément poignantes. Comme pour toute agglomération humaine, il se forme, de l'ensemble des esprits qui pensent et des passions qui s'agitent, une mentalité collective et une émotivité collective. Le public de la Bourse possède bien en réalité une personnalité collective qui lui est propre, dont nous allons étudier successivement les éléments constitutifs, les réactions spécifiques et les modalités émotives.

Composition de la mentalité collective de la Bourse.

Si le public de Bourse doit présenter naturellement un certain nombre des caractères d'une foule, caractères qui se manifestent chaque fois que se forme une réunion humaine, il apparaît de suite que cette foule des habitués de la Bourse se sépare de toute autre foule ordinaire par des distinctions profondes. En effet, tandis qu'une foule vulgaire est un mélange hétérogène d'individus de toutes qualités mentales et de toutes classes, le public de Bourse est un groupement homogène de sujets de même éducation professionnelle, ayant un fonds commun de notions, de croyances, d'habitudes, de préjugés, un même vocabulaire et des préoccupations identiques. Ce public de Bourse ne ressemble pas davantage à celui d'une salle de théâtre, d'une exposition, d'une conférence, puisqu'il n'existe ici aucun spectacle d'attention générale, aucun orateur et aucun auditoire. On ne saurait mieux le comparer qu'à une réunion professionnelle, où chacun vient faire ses affaires, à une sorte d'immense bureau ou d'immense atelier contenant plusieurs milliers de travailleurs.

Mais ce n'est pas tout. La nature même du travail accompli doit contribuer encore à marquer cette réunion professionnelle de traits caractéristiques. La Bourse est plus qu'un atelier ou un bureau ; c'est un marché, c'est-à-dire un local où des intermédiaires se réunissent pour opérer des transactions, réaliser des achats et des ventes de valeurs mobilières. Il faut donc ajouter aux conditions mentales de la foule et de l'atelier celles du marché financier.

Enfin, un dernier élément vient compléter les précédents, le plus

important de tous, celui qui impose à cette réunion humaine ses stigmates les plus profonds : c'est l'élément spéculatif. Car si la Bourse, en théorie, n'est qu'un marché de valeurs mobilières, elle est devenue, en pratique, grâce aux facilités qu'y trouve la spéculation, une vaste salle de jeu. Le jeu de Bourse — et tous les boursiers s'en défendent avec raison — n'est pas à vrai dire un jeu de hasard, car l'intelligence, la perspicacité, le calcul, entrent pour une large part dans les probabilités du succès. Toutefois, les événements politiques, économiques, financiers dont dépendent les fluctuations des cours offrent toujours tant d'imprévu et de surprises, que, malgré tout, le gain définitif est soumis aux faveurs aléatoires de la chance et du bonheur. Par-dessus l'animation de la foule, les habitudes du métier, l'émulation des échanges, vient donc planer, frémissante et anxieuse, la fièvre spéculative.

En somme la mentalité complexe de la Bourse réunit à la fois les conditions générales d'une foule, d'un milieu professionnel, d'un marché et d'une salle de jeu.

Réactions spécifiques.

Même à l'état normal, pendant les périodes de calme, il règne toujours autour des colonnes et sous le haut vitrail de la place Vivienne un certain degré de tension nerveuse et d'agitation fébrile qui représente l'état émotionnel habituel de la Bourse. Cet état chronique s'explique sans peine si l'on songe que parmi les quelques milliers d'individus qui circulent autour des corbeilles, chacun a pris des positions quelquefois considérables sur les valeurs à l'ordre du jour. Car, à la Bourse, tout le monde spécule : sauf les 70 agents de change, fonctionnaires officiels à qui les opérations personnelles sont interdites, tous, coulissiers, remisiers, courtiers, banquiers, commis ou simples amateurs s'engagent dans des affaires dont les risques ne sont pas toujours proportionnels à leurs moyens. On comprend alors que l'équilibre instable dans lequel oscillent sans cesse les cours, entretienne chez les intéressés une émotion permanente, et des alternatives continuelles d'espérance et d'appréhension. Les nouvelles de l'étranger, l'arrivée des dépêches de Londres, de New-York, etc., ont surtout le don de faire trembler les mains et palpiter les cœurs. Ajoutons-y les nouvelles orales, les bruits divers et contradictoires, les échos tendancieux qui circulent de bouche en bouche, sans bases réelles et sans preuves le plus souvent, mais suffisants pour troubler le calme des plus pondérés et l'assurance des plus énergiques. Ainsi la surveillance des intérêts en jeu, la préoccupation de la tactique spéculative, l'attente anxieuse des nouvelles,

le souci de leur interprétation vraie, la chaleur des discussions qui s'engagent, justifient amplement cet état de tension nerveuse dans lequel vivent les boursiers pendant les trois heures de séance.

Et l'émotion diffuse flottant au-dessus des têtes et qu'on respire en même temps que l'air et la poussière du local, est si réelle, qu'elle en devient contagieuse, et que beaucoup de visiteurs un peu impressionnables ne peuvent gravir les degrés et franchir le seuil du temple sans éprouver aussitôt une sensation d'étreinte à la gorge et de compression au cœur. Cette tension qui éprouve le besoin de s'extérioriser par des décharges motrices explique aussi en partie l'excès d'animation et de mouvements qui se dépensent sans utilité. On parle trop, on crie trop, on court trop, on se précipite, on se coudoie, on se bouscule sans aucune nécessité. Souvent les commis entonnent des chœurs, imitent des cris d'animaux, parfois même se livrent à des jeux d'une puérile insignifiance. Quand par hasard un profane fourvoyé sous les colonnes est reconnu, le malheureux devient bientôt la victime d'une série de petites persécutions souvent cruelles. On le comprime, on le froisse, on le mystifie, on jongle avec son chapeau, son parapluie, quand on ne le projette pas lui-même dans l'enceinte d'une corbeille, sous l'œil d'ailleurs impassible des gardes municipaux. Et, à ces distractions stupides, il est curieux de voir de vieilles barbes grises s'amuser comme des enfants.

Mais cette agitation des temps ordinaires n'est rien à côté de la tourmente des grands jours. Alors, ce sont de véritables ouragans émotionnels qui secouent l'athmosphère du marché et transforment la houle habituelle en violente tempête. Ces grandes émotions collectives peuvent se ramener à deux premiers types qui s'opposent : la confiance optimiste, la crainte pessimiste; et à un troisième type intermédiaire : la tristesse découragée et lasse. Chacun d'eux correspond à l'une des tendances des cours : la hausse, la baisse, l'immobilité; et ils s'inscrivent pour ainsi dire automatiquement par les chiffres de la cote.

On s'étonnera peut-être que dans un marché où s'échangent des milliers de valeurs distinctes dont la situation économique est tout à fait indépendante, il se produise ainsi des mouvements d'ensemble dans un sens ou dans l'autre. C'est qu'en réalité les bonnes ou mauvaises dispositions du marché sont inspirées par un petit nombre de valeurs directrices, dont les fluctuations entraînent derrière elles tous les compartiments de la cote. Ce sont les grandes valeurs spéculatives par excellence, offrant par leurs contreparties larges et leur mobilité à la fois des facilités de transactions et des

espérances de gain rapide. A Paris, nous pouvons citer : la Rente Française, les chemins de fer, le Rio-Tinto, l'Extérieure espagnole, quelques valeurs industrielles telles que le Suez, les houillères russes, le Métropolitain ou la Thomson-Houston, enfin la de Beers et les Mines d'Or à la Coulisse. Si nous ajoutons que chacune de ces valeurs a ses moments de faveur et d'abandon, et qu'à un instant donné, la spéculation se concentre exclusivement sur deux ou trois d'entre elles, sur lesquelles chaque spéculateur a pris des positions simultanées, on s'expliquera comment une dépêche intéressant un seul titre de la cote peut suffire à jeter l'enthousiasme ou le désarroi sur le marché.

Je dois indiquer aussi pourquoi la confiance de la spéculation provoque le plus souvent la hausse tandis que la crainte entraîne la baisse. Cette relation de cause à effet n'est pas théoriquement nécessaire, puisqu'un spéculateur peut s'engager dans les deux sens, jouer à la hausse et jouer à la baisse. Si la confiance des acheteurs ne traduit pas la hausse, la confiance des vendeurs doit se traduire par la baisse. Et ainsi, quand une valeur baisse, il devrait y avoir autant de vendeurs satisfaits que d'acheteurs désolés.

Ce principe serait exact s'il existait une égalité de nombre et de qualité entre haussiers et baissiers. Au fait, il n'en est rien. Alors que les positions à la baisse ne sont prises que par un groupe restreint de financiers puissants, les petits spéculateurs de la Bourse, qui représentent la grosse masse du public, se tiennent presque toujours à la hausse. Il est beaucoup plus difficile de placer ses intérêts sur un événement fâcheux que sur un événement heureux. La nature humaine a l'espérance instinctive et invincible. Elle attend toujours le mieux ; elle entrevoit toujours un avenir souriant. A Paris surtout, cet optimisme fondamental se manifeste plus vivement que partout ailleurs, comme une inclination innée du tempérament français. Pour nos compatriotes, insouciants et joyeux, les choses doivent finir toujours par s'arranger, les pires difficultés s'aplanir sans effort, le succès et la prospérité succéder presque fatalement aux échecs et aux vicissitudes. C'est pourquoi, à la Bourse, le spéculateur français prend presque toujours position à la hausse. Le tempérament haussier du public parisien se mesure nettement lorsqu'on compare la place de Paris aux autres marchés financiers. Ainsi, par exemple, chaque fois que le Stock-Exchange de Londres est fermé, les valeurs internationales, qui se traitent dans les deux villes, telles que le Rio, les Mines d'Or, etc., gagnent quelques points en hausse à Paris. Une autre observation, non moins concluante, c'est qu'à Paris les spéculateurs à la baisse sont

le plus souvent des étrangers. Ainsi le syndicat de baissiers qui, périodiquement, jette la panique sur le marché quand la place est trop chargée, est composé en majorité de banquiers allemands.

Bien différent est l'aspect de la Bourse selon que règne la confiance et la hausse, la crainte et la baisse, ou bien l'abattement et la stagnation des cours. L'œil exercé d'un boursier reconnaît les dispositions du marché dès les degrés du péristyle.

Si c'est la joie qui règne, la hausse, on voit les figures souriantes, les mains cordiales qui se serrent, les yeux qui brillent, une activité heureuse qui anime tout le marché. On aperçoit tout en beau ; toutes les affaires sont prospères. Les dividendes se gonflent comme par magie, les bénéfices vont affluer. Alors tout monte, bonnes et mauvaises valeurs, et on achète de tout. On achète, on achète toujours. On assiège les corbeilles pour passer les ordres. Et le seul malheur qu'on redoute c'est qu'il n'y ait pas assez de titres pour tout le monde.

Au contraire, quand souffle le vent de la baisse, quand une dépêche mauvaise a jeté les esprits en désarroi et semé la crainte, alors on voit le marché inquiet, fébrile, convulsif. Les faces sont tourmentées, anxieuses, les cris s'élèvent des gorges serrées, les gestes sont violents et les bousculades brutales. La bienveillance, les sourires, les poignées de mains cordiales des beaux jours sont oubliés. Chacun ne pense qu'à se sauver et à se défendre. On se rue autour des corbeilles, on se malmène, on se bat même quelquefois, comme lors du krach de l'Union Générale où la troupe armée dut intervenir pour protéger les agents de change et leurs commis.

Enfin le spectacle de l'abattement, du découragement, de la stagnation des cours n'est pas moins typique. Alors, on trouve les groupes immobiles stationnant près des colonnes, le regard morne, la voix triste, dans l'attente d'une bonne nouvelle qui ramènerait l'espérance et qui toujours ne vient pas.

Modalités émotives.

Il me reste à signaler quelques modalités émotives présentées par le public de la Bourse dans ses manifestations collectives.

Impressionnabilité. — D'abord cet être complexe formé par la masse des spéculateurs est d'une sensibilité et d'une impulsivité excessives. Comme le fléau d'une balance infiniment délicate, les dispositions du marché oscillent au moindre vent, inclinent sans cesse dans un sens ou dans l'autre. Le moindre bruit qui court rassure les uns, inquiète les autres. On est prompt à acheter comme à vendre sur le plus subtil indice. Une nouvelle sensationnelle, sou-

vent sans fondement, suffit à faire prendre position : on risque une prime, une vente ferme contre prime, comme on prendrait un billet de loterie.

La circonstance la plus légère, l'événement le plus furtif détermine aussitôt un écho dans la Bourse. Le jour de la semaine, l'approche d'une fête, la pression barométrique et la température même font ressentir leur influence sur les cours.

Cette sensibilité extrême a comme conséquence directe une tendance à l'exagération des mouvements. La Bourse amplifie généralement la portée de tous les faits qui l'intéressent. Tantôt elle voit trop en noir, tantôt trop en rose. Y a-t-il une émeute à Barcelone, de suite on aperçoit l'Espagne mise à feu et à sang. Publie-t-on une augmentation de recettes sur le Métropolitain, aussitôt on estime la valeur au prix de 1 000 francs.

En vertu de cette exagération se produisent les mouvements par sympathie. Ainsi, il est rare qu'une valeur importante d'un groupe déplace son cours sans entraîner avec elle les autres valeurs, même quand leurs destinées sont tout à fait indépendantes.

Crédulité. — Surprenante au premier abord apparaît la crédulité de ces professionnels du risque, dans ce milieu où fleurissent si impudemment la duplicité, la mauvaise foi et le mensonge. Qu'une dépêche anonyme tombe dans le cours d'une séance, et de suite il se trouve des gens pour lui accorder créance. Que le bruit circule : l'Extérieure va monter ! et immédiatement vingt personnages se précipitent vers la corbeille de l'Extérieure pour commander leurs achats. Cependant, on essaie d'habitude de justifier les pronostics émis par une affirmation ou un raisonnement. On dira, par exemple, l'Extérieure va monter, parce que le change est meilleur. Mais beaucoup de ceux qui achètent, ne se donnent pas la peine de vérifier le taux du change. J'ai vu plusieurs fois des syndicats de spéculateurs pousser de 40 francs un petit titre, rien qu'en annonçant tout simplement sa hausse. On achetait et le titre montait.

Donc on peut s'étonner de cette crédulité apparente ; mais, en allant plus loin dans l'analyse, on découvre qu'au fond de cette naïveté superficielle réside une grande dose de scepticisme. Le boursier est avant tout un sceptique ; et c'est par scepticisme excessif qu'il finit par paraître crédule. Il a l'air de croire, parce qu'en somme tout est possible. Rien de certain, tout possible, telle pourrait être la devise du boursier. De toutes les innombrables nouvelles qu'il a entendues depuis qu'il fréquente les colonnades, beaucoup se sont effondrées ; quelques-unes étaient exactes. Et la vérité de ces dernières suffit à mettre dans l'esprit un doute favo-

rable à la vérité de toutes les autres. Peut-être aussi espère-t-il dans son for intérieur que d'autres l'imiteront, suivront son exemple, produiront le mouvement prévu, même sans cause réelle et qu'il en retirera quelque profit.

D'ailleurs, il est si difficile de connaître la vérité en matière financière, et même quand on la connaît, il est si difficile de l'interpréter et de prévoir ses conséquences, que la certitude en est à peu près bannie et qu'on ne peut jamais s'appuyer que sur des probabilités et des approximations. Les dépêches internationales sont le plus souvent déformées ou tronquées pour les besoins diplomatiques. Les communications des agences, les chroniques des journaux sont toutes corrompues ou tendancieuses. Pendant la guerre du Transvaal on disait couramment en Bourse que si l'Angleterre falsifiait sans pudeur les nouvelles publiées par le War-Office, par contre les Républiques sud-africaines agissaient auprès des journaux pour donner aux récits de la campagne une note favorable aux Boers. Alors qui croire? Le Transvaal est si loin et la vérité si insaisissable!

Suggestibilité, esprit d'imitation. — Rien n'est plus difficile que d'échapper à la contagion du milieu de la Bourse. La suggestibilité collective, l'esprit d'imitation y règnent en maîtresses. C'est grâce à elles que s'opèrent ces coups de Bourse, que d'habiles meneurs provoquent périodiquement en jetant la panique sur le marché. Il faut une fermeté et une énergie presque surhumaines pour résister au courant général dans les époques orageuses et tourmentées. Celui-là qui garderait son sang-froid toujours et une confiance inébranlable dans son jugement, serait presque certain de recueillir des bénéfices mérités. C'est une des forces de la spéculation au comptant, la seule où l'on gagne vraiment, parce que le capital ne se trouble pas et sait attendre.

Mobilité. — Si une opinion est facile à se faire, elle est non moins facile à se défaire. Il existe à cet égard une mobilité et une réversibilité d'opinion extrêmes sous les colonnes. Ce qui paraissait excellent la veille, paraît détestable le lendemain, sans qu'il y ait en réalité rien de changé. L'interprétation du fait seule varie, suivant les dispositions mentales des sujets. Voici, à titre d'exemple, les renversements d'opinions qui se produisirent lors de la mort de Cécil Rhodes. En mars 1902 on apprend la maladie grave du grand financier sud-africain. Aussitôt les baissiers en profitent pour alourdir les valeurs dans lesquelles il est intéressé, la de Beers, mine de diamant, la Chartered, mine d'or, les mines de la Rhodesia, en déclarant, ce qui parut logique, que ces affaires allaient perdre une direction importante. On ajoutait encore, que si Rhodes mou-

rait, les nombreux titres qu'il possédait, jetés sur le marché, provoqueraient une crise inévitable. Donc ces valeurs baissent pendant quelques jours ; en particulier, la de Beers fléchit de 1135 à 1040 environ, en une semaine. Rhodes, toujours souffrant, est de plus en plus mal. On redoute sa mort à chaque minute. Les acheteurs de de Beers sont désespérés : beaucoup vendent à bas prix.

Ils ont agi trop vite, car voici un nouveau bruit qui circule, propre à les rassurer. Rhodes va mourir, c'est probable. Mais sa disparition ne nuira en rien à la prospérité des affaires dont il faisait partie. Au contraire, cette mort sera pour elles un bénéfice. En effet, dans les derniers temps Rhodes avait engagé la de Beers dans des entreprises rhodesiennes où elle n'avait pas toujours récolté de bénéfices ; il a donc procuré, par son influence, des pertes à la compagnie. Sa mort apportera une économie. Quant à ses titres, ils sont déjà placés. Par testament, il donne le plus grand nombre d'entre eux à des œuvres de bienfaisance, qui se garderont bien de se défaire d'actions susceptibles dans l'avenir d'une plus-value considérable. Donc, quoi qu'il arrive, on peut être entièrement tranquille. Résultat : la de Beers remonte de 20 francs à chaque séance. Et quand Rhodes est décédé, c'est la hausse qui accueille la nouvelle de sa fin.

Impatience. — Je termine enfin cette énumération en notant l'impatience de la Bourse. Si nerveuse et si impressionnable, la spéculation ne sait pas attendre. Dès que l'événement escompté tarde à se produire, elle perd patience et liquide ses positions. Le joueur veut récolter tout de suite son bénéfice : si celui-ci se laisse désirer, l'affaire perd vite son intérêt. Ainsi un événement qui, survenant à la date voulue, eût produit un effet immense, est accueilli souvent par la plus complète indifférence parce qu'il s'est produit trop tard.

*
* *

Pour conclure : la mentalité de la Bourse, quoique composée d'éléments intelligents et professionnellement exercés, prémunis par l'expérience contre les entraînements et les surprises, présente cependant les grands caractères de toutes les foules. Les formes inférieures de l'émotivité : sensibilité, impulsivité, crédulité, contagion, imitation, l'emportent sur les qualités de jugement, de logique et de réflexion. Ce qui donne à la foule de la Bourse son cachet spécifique, c'est sa mentalité de salle de jeu et la nature des grandes émotions qui l'agitent en masse : confiance, panique, découragement, s'inscrivant automatiquement par les cours en hausse, en baisse et en stagnation.

PAUL HARTENBERG.

NOTES ET OBSERVATIONS

LES MÉTHODES DE LA PSYCHOLOGIE ZOOLOGIQUE

La psychologie animale semble entrer dans une activité toute nouvelle, sous l'expression, d'apparence au moins plus scientifique, de psychologie zoologique [1].

Mais, à côté de travaux très consciencieux et très remarquables, il faut noter que bien des discussions s'engagent qui tendent à séparer ces nouveaux psychologues en deux clans irréductibles; ceux qui prétendent expliquer, pour employer des termes énergiques, l'homme par l'amibe et ceux qui veulent rendre compte de l'amibe par l'homme, sans s'arrêter souvent à des vétilles, telles que l'apparition de centres nerveux différenciés!

Mais sous l'influence de ces deux tendances plus ou moins métaphysiques, les uns prétendent que le phénomène de conscience, et même, sans nommer la conscience, le phénomène psychologique n'a jamais à intervenir, et que tout se réduit à la constatation d'attitudes et de réactions motrices qui ne peuvent prendre un autre aspect que celui de phénomènes physiques et chimiques proprement objectifs [2]; les autres déclarent qu'il faut faire intervenir la conscience et presque s'interroger soi-même quand on étudie, au point de vue de leur activité, les êtres même les plus inférieurs.

En sorte que l'on en revient en fait, au XX[e] siècle, aux discussions cartésiennes sur la bête machine, ou peut s'en faut. Il n'y a qu'un parti que personne ne semble admettre, bien qu'il soit incontestablement le seul scientifique, le seul qui n'implique pas de théorie métaphysique : et ce parti consiste, en face de phénomènes objectifs à interpréter, à adopter l'hypothèse la plus simple, la plus adéquate aux faits, permettant, ce qui est le but essentiel, la prévision scientifique.

Or s'il est plausible, ce que je reconnais très bien, de chercher à expliquer les mouvements d'une amibe par des réactions chimiques, il n'en est pas moins évident que pour tous les animaux supérieurs, une telle méthode d'interprétation, qui réussit encore à peine pour les organismes indifférenciés, ne peut plus mener à rien. Et comme

1. Nous faisons allusion au groupe d'études de psychologie zoologique qui fonctionne depuis quelques mois à l'Institut général psychologique.

2. Et cela mène naturellement à la même attitude vis-à-vis de l'activité des autres hommes dont on ne connaît pas la conscience. Il n'y aurait plus qu'une psychologie, pour ces savants, la psychologie introspective et égotiste.

l'observation de faits multiples ne sera scientifique qu'en tant qu'elle pourra se synthétiser et se condenser, s'exprimer, pour mieux dire, il faudra alors faire appel au langage psychologique que nous savons adapté à nos propres faits de conscience. Mais il n'y a pas besoin de faire de théorie de la conscience : tout se passe comme si l'animal sent, voit, entend, associe, se souvient : c'est un langage. Mais bien des savants sont portés à croire que si c'est un langage, c'est secondaire et inutile, sans se douter qu'au contraire le langage est indispensable, et nécessaire, et que sans lui il n'y aurait pas de science, et qu'au fond la science même est tout entière un langage permettant d'exprimer commodément les faits, et, par suite, de les prévoir. Qu'est-ce donc que la théorie atomique? une hypothèse, c'est-à-dire un langage. Dira-t-on que quand on déclare le carbone tétravalent ou l'oxygène bivalent, on croit à l'existence réelle, indéniable, absolue, métaphysique, de corps indivisibles pourvus de petits crochets? Certes il ne s'agit pas en chimie de telles imaginations, mais tout se passe comme si les choses étaient ainsi, et ce langage commode permet de prévoir et d'agir.

De même c'est un langage que de dire que la fourmi obtient, grâce à ses antennes, des sensations olfactives, et que quand elle marche vers le miel qui est devant elle, elle en a eu connaissance; mais c'est un langage nécessaire et scientifiquement valable, car seul il permet d'exprimer commodément les faits et de prévoir quelle attitude aura une fourmi placée devant du miel dans des circonstances analogues : car je voudrais bien savoir quelle expression physicochimique on pourrait donner du fait à l'heure actuelle.

Mais une hypothèse et un langage scientifiques, ne prétendant pas atteindre l'absolu, ne ferment pas la porte à d'autres essais, à d'autres voies, à d'autres efforts pour exprimer les mêmes faits : l'important, c'est de réussir. Or il y a une psychologie humaine et il se constitue une psychologie animale qui sont des sciences, en tant qu'elles permettent d'exprimer les faits et de les prévoir. Cela n'empêchera peut-être pas un jour la physiologie, avec son langage propre, d'exprimer les faits du même domaine dans un langage purement mécanique.

Car la psychologie n'est pas une métaphysique comme le croient des savants qui se défient trop d'elle pour essayer de mieux la connaitre. C'est une science qui a droit, avec ses méthodes objectives et expérimentales, avec son langage, avec les résultats qu'elle apporte, de prendre rang à côté des autres sciences et au même titre, en ayant une situation vraiment autonome, et cela dans une très grande partie du monde zoologique, du moins à tous les degrés supérieurs de l'échelle des êtres, y compris l'homme. Combien cette idée mettra-t-elle encore de temps à vaincre les résistances de toute nature qu'elle rencontre sur sa route?

Henri Piéron.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Rodrigues (G.). — L'IDÉE DE RELATION. *Essai de critique positive.* 1 vol. in-8° de 347 p. Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, 1904.

Voici un effort intéressant pour faire la critique de la critique, et fonder une sorte de philosophie positive et rationnelle. « Le problème philosophique, dit M. Rodrigues, est bien, selon la définition d'Auguste Comte, celui des *rapports de l'homme et du monde.* » Or, « ces deux concrets, l'*homme*, le *monde*, ne sont donnés dans notre expérience actuelle ou possible, que sous la forme de cet abstrait, la *relation* qui les unit. Subjectivement, le monde n'existe que par l'homme, à titre de représenté ou de fait de conscience; objectivement, en revanche, l'homme n'existe que par le monde, grâce à son adaptation au milieu. Un empirisme conséquent, un rationalisme logique aboutiront forcément au relativisme ». Le monde n'est pas plus posé en dehors d'une conscience que l'homme en dehors d'une expérience, mais « l'étude de la conscience et celle de l'expérience sont d'accord pour établir la relation des deux termes, et pour ne donner ces deux termes qu'au sein d'une relation. » Toute conception dogmatique est erronée, elle ne reprend un sens que si nous en dégageons le caractère purement symbolique. « Réalisme et idéalisme sont également faux si l'on voit en eux des systèmes exclusifs; ils redeviennent également vrais à titre d'artifice ou de points de vue ». Les systèmes philosophiques résultent tous d'une équivoque fondamentale : au lieu de prendre l'homme et l'univers dans leur liaison actuelle, on a prétendu arbitrairement les isoler et les substantifier. « Il faut donc, devant l'échec inévitable des métaphysiques — critiques objectives — et des critiques — métaphysiques subjectives et inconscientes — constituer par la seule étude des faits un positivisme rationnel, également affranchi de la double chimère d'un objet absolu et d'un sujet absolu ». Ce positivisme doit détruire la critique, mais la « critique s'impose, ne fût-ce que pour démontrer l'impossibilité de toute critique ».

Cette critique positive est l'aboutissant nécessaire d'un long effort historique. L'antiquité est « naïvement dogmatique ». Peu à peu le relativisme naît et se développe. C'est avec Descartes « que l'idée d'une critique se substitue, consciemment ou non, à celle d'une métaphysique. Le penseur n'a d'ailleurs compris que très imparfaitement le

sens et la portée de son œuvre ». Avec Descartes, la critique existe en elle-même, mais elle s'ignore comme telle; avec Kant elle existe pour elle-même, elle comprend l'œuvre qu'elle accomplit.... « Le Kantisme accuse un progrès sensible vers le relativisme; il s'en faut pourtant de beaucoup qu'il y atteigne et il en reste en fait indéfiniment plus éloigné que ne le pensait Kant lui-même. » Enfin l'évolution se continue au XIXe siècle d'une part avec Renouvier et M. Boutroux, de l'autre avec Comte, avec Stuart Mill et Taine. Mais on peut reprocher aux néo-kantiens : « d'abord d'accepter le positivisme à regret et de ruser pour lui échapper; ensuite, d'être dominés par l'obsession d'un idéal moral et surtout d'une liberté absolue, au point de leur sacrifier, avec Kant et plus que lui, la certitude de la science empirique ». D'autre part, il faut reprocher à l'empirisme anglais un parti-pris d'un autre genre, celui de « refuser systématiquement toute valeur à l'esprit. De plus, l'idéalisme phénoméniste de Taine et même de Mill tend, à son insu peut-être, à se transformer en un matérialisme. Les faits de conscience sont dans cette doctrine des éléments réels, des données objectives, des choses..., il y a là une vue de l'esprit que nous jugeons radicalement erronée et des plus dangereuses. » L'empirisme de Mill est « une déviation du positivisme de Comte. Les atomes psychiques sont des noumènes, l'association une entité et l'associationisme une métaphysique inconsciente ».

Une critique vraiment positive doit employer tous ses soins à poursuivre les derniers vestiges de l'esprit métaphysique, « qui survit dans la pensée de ceux qui le combattent le plus âprement. Comte lui-même n'en est pas exempt », même dans la partie purement objective de son œuvre. « Nous n'aurons pas, dit M. Rodrigues, la présomption d'imaginer que nous en sommes affranchis. Mais nous essaierons du moins de mettre en lumière les analogies étroites et presque toujours méconnues entre le dogmatisme avoué des anciennes ontologies et le relativisme des critiques kantiennes ou néo-kantiennes. C'est sur ce point précis que nous voudrions porter notre effort. »

L'auteur termine son premier chapitre par quelques considérations générales importantes : « Avec la science, dit-il, nous acceptons le phénomène; avec elle et comme elle, nous prétendons ne pas le dépasser. Nous croyons fermement que toute réalité positive se réduit à des relations, elles-mêmes relatives à d'autres..., nous estimons enfin que le système de ces relations se suffit et s'explique directement par lui-même sans qu'il faille recourir, sinon à titre d'artifice, à un ordre idéal se dressant devant l'ordre réel comme devant un être qui exige sa réalisation; nous affirmons qu'il faut positiver la morale autant et plus que la science avec laquelle nous la croyons appelée à se confondre et dont tout au moins elle devra de plus en plus revêtir la forme ». Et l'auteur conclut : « En un mot, il nous faudra appliquer directement notre intelligence naturelle à la considération des faits et de leurs rapports, substituer à l'étude fictive d'une intelligibilité pure,

la réalité concrète de l'intelligibilité empirique. Telle est la vraie fonction de la philosophie positive : elle n'admet d'autre critérium de la certitude que la vérité intuitive, c'est-à-dire sensible, elle est notre expérience elle-même, comprise et assimilée par ses propres moyens. »

J'ai insisté assez longuement sur ce premier chapitre où l'auteur a indiqué avec plus ou moins de développement ses tendances générales et ses idées philosophiques. Je passerai plus rapidement sur les autres. Le second est consacré à la critique de l'être et de la raison substantielle. Dans sa régression de l'absolu au relatif, l'humanité a passé par quatre grandes phases : « elle a posé tour à tour l'être, la raison objective, la raison subjective réelle, la raison subjective formelle ». Les trois premières phases sont l'objet d'un examen assez bref. Un chapitre y suffit, et conclut que « l'être est impossible, quelle que soit la forme sous laquelle nous cherchions à nous le représenter et de cela seul que nous cherchons à nous le représenter ». Et l'on ne peut pas admettre, plus que le représenté en soi, le représentatif en soi.

Ensuite l'auteur aborde la critique de la doctrine kantienne qu'il développe beaucoup plus dans le chapitre III : il fait la « critique de la raison pure dans son idée ». Sa conclusion est que « la raison pure est la dernière idole élevée par l'homme à sa propre glorification ». Elle ne peut échapper à un dilemme : ou elle se limite à la seule identité, elle n'est alors que la *faculté des analyses* et suppose des synthèses données par ailleurs, mais alors « elle n'est que la propriété que présentent toutes les synthèses de pouvoir être décomposées dans leurs éléments, et il n'est pas besoin pour cela d'une faculté spéciale, d'une pensée distincte; donc elle est inutile, donc, hypothèse oiseuse, elle n'est pas. Ou, au contraire, elle déborde l'identité et devient *faculté des synthèses*; elle est bien alors un acte, une spontanéité, mais cet acte est inintelligible, mais cette spontanéité ne la réalise qu'en la limitant, elle n'est plus son être; et cet acte, lui aussi, est inutile; les phénomènes se composent entre eux, pourquoi isoler le fait, le rythme de leur composition, pourquoi voir dans la liaison des phénomènes autre chose et plus qu'un nouveau phénomène, qu'un phénomène de ces phénomènes? Donc, à la fois inutile et contradictoire, la raison pure se nie doublement. »

Le chapitre IV traite de la critique de la raison pure dans son usage spéculatif. Si l'on suppose établie, malgré les difficultés et les contradictions, l'existence de la raison pure, son impuissnce à se constituer éclate encore lorsqu'on l'étudie dans ses différents usages, c'est-à-dire dans les *synthèses a priori* de Kant. Et l'auteur tâche de « dégager le caractère sophistique » de la doctrine kantienne en établissant : « 1° Qu'en droit l'idée de *synthèse a priori* enveloppe contradiction; 2° Qu'en fait toutes les prétendues *synthèses a priori* dégagées par Kant ne sont que des *synthèses a posteriori* ».

Le chapitre V est consacré à la critique de la raison pure dans son usage pratique. Lorsqu'à l'usage spéculatif immanent de la raison pure

on substitue son usage pratique transcendant, la position du problème « n'est pas seulement infiniment plus forte, elle est encore — toujours à condition qu'on l'interprète dans un sens symbolique et non point littéral, — infiniment plus vraie, plus conforme à la réalité du fait ». Il y a bien, en effet, une construction morale, et la morale la plus positive est, elle aussi, à sa façon, comme le veut Kant, la représentation d'une *surnature* sous une hypothèse, l'hypothèse d'une *raison*. — « Mais il restera de ramener cette conception de l'absolu au relatif, de montrer dans la morale non pas une révélation de l'être à lui-même, une sorte de projection de la liberté nouménale à travers les catégories, mais bien une adaptation plus parfaite à des formes d'existence plus hautes, quoique toujours strictement empiriques. Le devoir nous apparaîtra comme un fait humain, non comme un ordre transcendant; l'idéal enfin ne sera pour nous qu'une forme supérieure de la réalité. Mais, au fond, et sur bien des points, nous ne ferons qu'interpréter le kantisme en termes de positivité. »

Dans le chapitre VI, l'auteur critique la raison analytique. Il y a intérêt à savoir si le formalisme logique postule l'existence d'une pensée distincte, si, même à le prendre en soi, il offre vraiment un sens, si, en refusant toute puissance synthétique à la raison, on peut encore voir en elle la faculté des analyses. M. Rodrigues étudie avec assez de développement cette question. D'après lui la logique véritable est loin du formalisme abstrait et pauvre auquel on la réduit. Si elle n'était que la forme passive d'une raison étrangère aux faits, elle n'aurait pas d'autre caractère; juxtaposée artificiellement aux phénomènes, elle ne saurait prétendre justement à les déterminer. « Mais en se révélant à l'analyse comme l'étude d'une matière première, aussi indéterminée et aussi diminuée d'ailleurs qu'on puisse l'imaginer, elle reprend une valeur objective; à l'aide de symboles spatiaux extrêmement simples, elle figure le phénomène général commun à tous les phénomènes particuliers, leur liaison continue, le passage progressif des uns aux autres.... Il est donc acquis qu'au terme, toute idée de raison analytique, de principe d'identité posé *a priori* par l'esprit s'évanouit et se résout en représentations empiriques, en figures sensibles, en approximations phénoménales. La logique n'est un droit que parce qu'elle est un fait, la vérité n'anticipe la réalité que parce qu'elle la suppose. »

Le chapitre VII a pour titre : formation psychologique du concept de relation. L'auteur tâche d'y confirmer et d'y compléter les résultats acquis déjà, par l'étude de la genèse psychologique du concept de relation. Cette étude, dit-il, « nous permet de préciser le caractère erroné commun à tous les systèmes, puisque tous ils plongent leurs racines dans la relation qu'ils se proposent d'expliquer et dont ils ne retiennent et ne développent qu'un élément. Ils sont incomplets parce qu'ils sont constructifs et ne retrouvent finalement dans les choses que ce qu'ils leur avaient emprunté. » Ce chapitre est peut-être parti-

culièrement riche en vues intéressantes sur lesquelles je ne puis insister. Je signale en passant le passage sur la relation, que l'erreur commune à toutes les métaphysiques est de concevoir en fonction des termes qu'elle unit et que l'on se figure antérieurs et préexistants, tandis « qu'il faut, au contraire, se représenter les termes comme donnés en fonction de leur relation même, comme ne se posant que dans leur opposition », des considérations sur l'optimisme et la finalité, la vérité et la réalité, l'existence et la contradiction, etc.

Dans le chapitre VIII, M. Rodrigues examine les catégories positives. On s'élève des faits aux lois, puis de ces lois par des généralisations de plus en plus hautes, « à ces lois des lois qu'on nomme les catégories ». On ne peut aller plus haut, « le terme d'une critique de la relation serait donc la détermination des catégories positives ». Ces mots : catégories positives, n'impliquent point contradiction, « dire de l'expérience qu'elle est sa propre mesure, ce n'est pas reconnaître qu'elle échappe à toute loi, mais présumer que si son développement est réglé (ce que nous ne pouvons savoir *a priori*), il l'est par elle et non par nous. Nous devons, selon toute apparence, trouver en elle de quoi rendre compte de ce qu'elle est, c'est-à-dire des moyens de prévoir et de prédéterminer le devenir phénoménal. » Pour M. Rodrigues, « l'origine des catégories n'est pas mystique, mais concrète; elles viennent des choses et sont elles-mêmes des choses et non des idées. » Les catégories ainsi composées n'ont plus le caractère absolu que leur attribuait l'ancienne philosophie, elle sont « le squelette du réel, l'expérience évidée et ne laissant apparaître que son ossature interne. Mais le squelette suppose le corps et n'existe que par lui, de même les catégories données dans le fait et non dans la pensée..., elles sont en réalité objectives ou plutôt phénoménales par leur principe comme par leur fin ». Et comme les phénomènes dont elles procèdent, les catégories sont soumises à une évolution plus ou moins lente, « formes de toute adaptation, il faut qu'à leur tour elles s'adaptent à l'état actuel de l'expérience ».

Le chapitre IX traite des limites de la relation : la liberté et la croyance. L'absolu serait, dit-on, « la limite de la relation » ou encore « l'au-delà de la relation ». Ces deux expressions n'offrent aucun sens satisfaisant. On ne peut dire avec Kant « que les problèmes métaphysiques soient insolubles mais nécessaires, car il n'y a pas de problèmes métaphysiques à proprement parler. L'erreur n'est pas de chercher à les résoudre, mais de les avoir posés; le propre d'une dialectique positive serait d'en dénoncer l'illusion, de montrer en eux une fausse perspective de l'expérience sur elle-même. » Cependant on doit les discuter puisqu'ils se posent à la conscience actuelle, et, d'autre part, ils peuvent être entendus en un autre sens, plus acceptable. Et l'auteur se pose deux grandes questions : d'abord « s'il existe un ou plusieurs objets de croyance légitime et possible, c'est-à-dire si, entre tous les actes de foi, il en est un ou plusieurs qui soient susceptibles,

sinon d'une confirmation empirique, du moins d'une interprétation positive qui leur confère tout au moins une haute probabilité », et ensuite « quelle est la nature de la croyance, ce qu'elle est, et ce qu'elle vaut ». Il se refuse à croire à l'avenir de la foi. « La foi, dit-il, appartient au passé et l'avenir à la science. Historiquement, on voit le terrain que la croyance perd et non pas celui qu'elle gagne. La foi est une catégorie déchue qui eut son heure de triomphe. »

Enfin, dans une Conclusion, l'auteur rappelle ses principales idées, et il en dégage l'intérêt et le sens. « Ce qui s'est révélé au terme de notre effort, dit-il, c'est la seule expérience.... L'expérience positive c'est le phénomène lié au phénomène par le moyen du phénomène, c'est l'organisation automatique et l'équilibre spontané des apparences sensibles qui se suffisent et ne cherchent un point d'appui ni dans un esprit ni dans un noumène. L'univers est à lui-même sa loi, il s'adapte aux formes qu'il se crée, il se reflète dans les consciences qu'il se donne. » Mais alors que devient l'homme ? N'est-il pas diminué, effacé, sans raison de vivre ni d'orienter sa vie vers une fin déterminée? « Cette conclusion décevante, dit l'auteur, est absolument contraire à l'esprit positif. L'homme n'est pas une partie dans un tout, car la partie est elle-même un fait, une représentation de l'univers. La conscience est une fonction synthétique complexe et enveloppante que théoriquement je puis et que pratiquement je dois considérer comme la réalité essentielle et préexistante.... Une fonction synthétique — et l'homme n'est pas autre chose — n'est pas une simple résultante, elle est aussi commencement absolu, principe de sa propre représentativité. La morale concentre l'univers, mais elle n'existe que par elle-même. L'homme par la conscience, cette science individuelle, et par la science, conscience impersonnelle indéfiniment élargie, affirme son autonomie. En se recueillant en lui, l'expérience s'y réalise sous sa forme la plus haute, elle devient une personne. » Et l'auteur conclut que « par la formation de l'esprit critique, par le développement de la méthode, par une éducation de plus en plus rationnelle, la philosophie positive vise essentiellement à former des individus, à tremper des consciences. Dans le monde elle voit l'homme, et dans l'homme la fonction proprement humaine, qui fait la science et par la science la vie : *la conscience* ».

Telle est à peu près, dans ses grandes lignes, la conception développée par M. Rodrigues. Son ouvrage m'a paru très touffu, très riche, et peut-être un peu confus par endroits, un peu serré et dur. Le style en est parfois négligé, mais la pensée est intéressante et personnelle, avec assez de souplesse et de force. L'auteur dit souvent d'excellentes choses, il en dit aussi de très discutables, de très contestables, ce qui est tout naturel. On pourrait, tout en étant d'accord avec lui sur certaines idées très générales, discuter beaucoup sur quelques-unes de ses conclusions finales, comme aussi sur bien des points de détail. Il me semble qu'il n'a pas assez nettement dégagé les grandes lignes de

ses théories et qu'il n'est pas assez directement allé où elles auraient dû le conduire. Mais, c'est beaucoup d'avoir souvent indiqué la vraie voie et réagi contre certaines formes modernes de la métaphysique.

FR. P.

Ludwig Stein. — DER SINN DES DASEINS. *Streifzüge eines Optimisten durch die Philosophie der Gegenwart.* Tübingen u. Leipsig, Mohr, 1904. IX-437 p., in-8°.

Vingt essais composent ce volume. M. Stein les a groupés sous quatre titres généraux. Philosophe optimiste, il a cherché le sens de l'existence en ses incursions dans les doctrines modernes concernant la métaphysique, la théorie de la connaissance, la morale, la sociologie. C'est, à quelques égards, une histoire même de la philosophie qu'il nous présente; ou plutôt, c'est un aperçu de cette histoire, considérée sous deux aspects caractéristiques.

Voyons d'abord les premiers essais, *Le sens du monde*. M. Stein montre rapidement les rapports étroits et l'attitude particulière de la religion et de la science, leur rencontre en une même pensée, celle d'un ordre dans l'univers. Pensée plus saine, ajoute-t-il, que celle des sceptiques et des nihilistes du savoir, qui nous crient en se moquant que le monde n'a point de sens. L'individualisme anarchique, le solipsisme ou égoïsme du moi, professé par Stirner et par Nietzsche, n'est à ses yeux que le retour à un fétichisme ancestral, le retour à la sauvagerie primitive et au droit du plus fort.

Mais les philosophes ne s'accordent plus entre eux, dès qu'il s'agit de déterminer ce sens, cet ordre. Profonde est ici, selon M. Stein, la démarcation entre la pensée ancienne et la pensée moderne. Les anciens, Héraclite seul excepté, attachèrent la plus haute valeur à l'*invariable*; ils cherchaient le repos, l'inertie, l'absence de changement. C'est le nirwana des Hindous, l'atome de Démocrite, les éléments d'Empédocle, les qualités constantes d'Anaxagore, les idées de Platon, les formes d'Aristote. Il suffisait que Dieu eût mis une fois la machine en mouvement. A défaut de Dieu, les solipsistes invoquaient le hasard, le tourbillonnement fantaisiste des atomes; leur principe d'explication, marqué de l'estampille anthropomorphique, n'est que la substantialisation du caprice.

Leibniz a changé le point de vue; il a créé l'énergétique, et fondé l'optimisme en même temps : liaison profonde et naturelle. A la philosophie du repos succède celle du travail; l'horreur de la fatigue fait place à la joie de l'action.

Tel est le thème conducteur de ces études. M. Stein va le reprendre en le développant et le variant. Si nous voulons suivre avec lui le mouvement de la pensée philosophique au temps présent, nous verrons ceux qu'il nomme les penseurs de raison préférer la méthode mathématique et aboutir à la causalité mécanique, tandis que les penseurs

de tempérament mettent au premier rang la méthode biologique et retournent toujours à la téléologie empirique ou même aux causes finales. Depuis que la biologie a pris la suprématie, notre soif de connaître n'est plus satisfaite du repos de l'atome ou de la matière, il lui faut les concepts d'énergie, de centres de force. La pensée moderne ne marche plus, comme naguère, sous la bannière de Spinoza, mais sous celle de Leibniz. Si les physiciens, qui ont affaire à des grandeurs constantes, préfèrent encore Spinoza ou Démocrite, les biologistes, qui s'occupent de phénomènes variables, reviennent à Leibniz, à Aristote.

Mécanisme et téléologie, matérialisme et dynamisme, espèce et individu, déterminisme et liberté, ce même contraste reparaît dans la vie religieuse. L'opposition du catholicisme et du protestantisme ne représente pas autre chose : la permanence en regard du changement, la règle contredite par la liberté.

L'énergétique serait, en somme, la « signature philosophique » de notre temps. Mais quels en sont les fondements psychologiques, et comment, de ce point de vue, se délimitent l'un l'autre les concepts de causalité, de finalité, de liberté? Les psychologues luttent entre eux pour la primauté de l'entendement ou du sentiment. Les intellectualistes, dont Ebbinghaus est aujourd'hui le chef et parmi lesquels M. Stein se range aussi, estiment, avec Spinoza, que les sensations sont les vrais éléments psychiques, soumis aux lois de l'association (Fechner) comme le sont les perceptions et les représentations ; les sentiments ne seraient que des faits accompagnateurs, et la volonté l'effet du jeu des motifs. Les volontaristes, Wundt à leur tête, font de la conscience un état secondaire, dérivé, soit qu'ils édifient une psychologie de la volonté, avec Schopenhauer, une psychologie des sentiments avec l'école de Ribot. Au fond, les doctrines restent des décalques de la personnalité de leurs auteurs : ils se bornent à projeter au dehors la fonction unifiante de la conscience.

Or, que nous montre clairement la conscience ? Nous découvrons dans notre vie intérieure deux sortes d'ordre : l'ordre *causal*, rigoureux, sans lacune (nécessité *naturelle* et nécessité *logique* ne sont qu'un) ; l'ordre *téléologique*, relatif, variable. La nature, c'est-à-dire le double de notre moi projeté au dehors, est le royaume des lois ; l'histoire, celui des fins.

Le téléologisme, il est vrai, a précédé le causalisme ; mais il revêtait alors un caractère mythologique. Au concept de causalité, Mach voudrait substituer le concept de *fonction* ; il ne voit d'ailleurs rien à objecter au « téléologisme empirique » de Cossmann. Tout système, en définitive, a d'abord une valeur d'orientation ; la finalité doit être considérée comme un principe régulatif, ou même seulement heuristique, non comme un principe constitutif ; une loi des fins « universelles » n'est pas possible.

Dans l'ordre absolu des causes, où règnent des lois constantes, la

certitude des prévisions est dans la proportion de 100 p. 100; dans l'ordre relatif des fins, qui nous donne les rythmes du devenir, elle n'est plus que de 95 p. 100. Ici justement s'insérerait la liberté; ce reste représenterait le domaine de la contingence.

Le contraste que nous venons de voir entre les philosophes de raison et les philosophes de tempérament, ou de sentiment, se retrouve dans les théories relatives à la *connaissance*.

« Les lois de la nature, a dit Kant, sont les lois de la pensée. » Ce fut sa réponse à cette question, toujours pendante, débattue en Grèce entre Platon et Protagoras, au moyen âge entre les réalistes et les nominalistes, à savoir si l'unanimité des jugements fonde la nécessité des lois, ou si elle en dérive. Cohen, Natorp, Bergmann, les jeunes métaphysiciens se rangent à l'idéalisme de Kant et de Platon; les empiristes comme Mach, Stallo, Ostwald, au phénoménisme de Hume et de Protagoras.

C'est du reste — M. Stein le note en passant — un trait de la philosophie moderne, particulièrement en Allemagne, que ce retour à quelque philosophe d'autrefois : à Aristote avec Trendelenburg; à saint Thomas avec Léon XIII; à Kant avec Zeller, Liebmann, Lange, et beaucoup d'autres; à Comte, Mill et Feuerbach avec Göhring, Dühring, Laas, Gizycki, Jold, ou même à Protagoras avec Riehl; à Berkeley avec Schuppe, à quelques égards avec Lipps; à Fichte avec les néo-idéalistes; à Leibniz avec Lotze, Fechner, Wundt; à Schelling avec de Hartmann, Herbert Spencer; à Hegel avec nombre de Français, d'Anglais, d'Italiens. Deux directions principales ne tarderont pourtant pas à s'imposer, l'une qui vient de Hume, l'autre de Leibniz. Phénoménisme, idéalisme, c'est là un rythme régulier dans l'histoire de la philosophie. Mais le néo-idéalisme semble être le concept du monde adéquat à notre temps.

Les moyens de la pensée (catégories) ont changé de forme aux divers moments de cette histoire. Au XVIIe siècle, qui est l'âge des mathématiques, prévaut la catégorie de la substance, l'état éternel, l'être des Éléates : la méthode de Spinoza y est adéquate. Les états variables sont compris comme des aspects de l'unité nécessairement complexe, des degrés entre le genre et l'espèce : théorie des *émanations* des néo-platoniciens, concept platonicien du *logos*, fonctions de l'un des Pères de l'Eglise (*Trinité*), attributs de Dieu.

Puis on passe du concept d'objet et de qualité au concept de mode. L'idée de *constance* ne s'applique plus seulement aux choses et aux attributs, mais aux états ou procès périodiques dans le temps (Kepler, Galilée. Descartes, Newton, Huyghens). Les formes substantielles, les qualités occultes s'évanouissent. Les lois de l'association règlent la vie de l'esprit. Le parallélisme de l'histoire et de la logique préside aux conceptions de Kant et de Comte. Newton inspire les encyclopédistes français. Mais tout ce travail *more geometrico* n'était possible qu'autant que l'espace était considéré objectivement : les corpuscules

de Hobbes, l'atome de Gassendi, la substance étendue de Descartes, répondent au concept de l'objectivité de l'espace. On voit tout en Dieu : Malebranche est panthéiste à la façon de Spinoza.

Vainement alors Leibniz sonnait le rappel à la téléologie, bannie depuis Descartes. Son influence, pourtant, va devenir prépondérante, et le passage s'effectuer du penser de modes au penser de relations. On ne considérera plus seulement l'espace, mais le temps ; on verra la constance dans la continuité. La figure géométrique du monde fera place à la figure arithmétique, le mécanisme au dynamisme. Déjà la géométrie analytique de Descartes marque un pas dans cette direction. Avec Leibniz, le mécanisme devient un cas spécial du finalisme : les deux règnes des causes et des fins sont reliés par l'harmonie préétablie. La substance n'est plus *ce qui est*, comme dans Spinoza, mais *ce qui agit*. Que Leibniz, quand il distingue les vérités logiques, qui sont éternelles, des vérités de fait, qui sont accidentelles, recoure au principe d'identité plutôt qu'au principe de contradiction, la chose n'importe pas au fond ; les vérités dernières sont de nature logique ; l'esprit, dans le penser de relations, n'a affaire qu'avec ses propres fonctions.

Substantialisons la relation, faisons du nombre une catégorie (Cohen), nous avons le néo-idéalisme. Ramenons au contraire toute relation au complexe de la sensation individuelle, comme Berkeley et Hume, c'est alors le néo-phénoménisme (Mach, Stallo, Ostwald). Mais les uns et les autres prennent leur point de départ dans la conscience, dans le sujet, dans le côté interne du procès du monde. Les vérités éternelles sont en nous, non pas hors de nous. Nominalisme ou réalisme, telle demeure la situation.

J'ai couru vite à travers ces pages, dont le lecteur devine l'intérêt. L'histoire que nous trace M. Stein est exacte, au moins en gros. Des réserves sont toujours à faire sur le classement des philosophies et des philosophes : il n'en est point qui n'échappe par quelque endroit des cadres où on les met. Descartes, Spinoza, Kant, ne s'opposent peut-être pas constamment à Leibniz ; il advient, selon le point de vue, que Kant et Hume s'opposent vraiment à Spinoza et à Descartes, ou qu'ils l'avoisinent. De même pour Herbert Spencer, que M. Stein range parmi les biologistes, tandis que M. G. Richard rattache son système avec de bonnes raisons, à la conception mathématique de l'univers. Un de nos biologistes les plus marquants, M. Le Dantec, ne professe-t-il pas le mécanisme le plus radical ? Il serait oiseux de marquer davantage ces difficultés ; elles signifient seulement que la philosophie s'offre à nos yeux sous plusieurs aspects, dont aucun ne s'évanouit entièrement, de quelque point de la rive qu'on en regarde le cours.

Les oppositions ne sont pas, d'ordinaire, aussi tranchées que nous les disons pour la clarté du langage. Ainsi je n'affecterais pas si complètement le goût du travail aux temps modernes, le goût du loisir aux temps anciens. L'homme ne change pas à ce point qu'il puisse, selon l'état de sa métaphysique, se proposer pour idéal la pénible existence du

cheval de fiacre ou la molle oisiveté. De même pour l'opposition des hommes *d'en avant* et des homme *d'en arrière* que nous dépeint M. Stein dans sa troisième partie, *Le sens de la vie personnelle*. La marche des sociétés, il le sait aussi bien que personne, résulte d'une composition de forces dans laquelle les utopistes de l'avenir et ceux du passé, ainsi qu'il les nomme, entrent utilement les uns et les autres pour donner la résultante. Le progrès ne se fait qu'avec de l'ordre, et il modifie l'ordre continuellement.

La quatrième partie de l'ouvrage, *Le sens de la vie sociale*, mérite l'attention des sociologues; je regrette de ne pouvoir m'y arrêter. M. Stein y examine les théories qui ont été proposées pour expliquer l'origine des sociétés et la suite de l'histoire. C'est, en quelque sorte, la quadrature du cercle des chercheurs de notre temps; ils s'acharnent à trouver une formule explicative, sans se demander si le problème peut tenir en une seule formule ou s'il n'en comporte pas plusieurs. A ce propos, il nous fait connaître l'œuvre de deux écrivains notables, Ernst Victor Zenker et Heinrich Schurtz. Des essais particuliers sont consacrés à *Spencer et son chant du cygne*, *Pestalozzi comme éducateur du peuple*, *Nietzsche comme philosophe de l'aristocratie*. En d'autres sont examinées ces graves questions, *l'autorité*, *l'optimisme social et la politique*, *l'aristocratie du travail*, *liberté et égalité*. M. Stein s'y guide sur la même opposition que lui a montrée l'histoire de la philosophie; il retrouve, dans toutes les manifestations sociales des derniers siècles et du nôtre, la querelle des « universaux » sous de nouvelles figures. C'est en somme un livre instructif que celui-ci; il est d'un libre esprit, mais non pas d'un révolutionnaire imprudent. Une saine vue des choses peut laisser beaucoup de marge à l'illusion, elle ne permet pas qu'on s'élance dans le vide à la poursuite d'un espoir qui fuit sans cesse.

L. ARRÉAT.

II. — Esthétique.

Romualdo Giani. — L'ESTETICA NEI « PENSIERI » DI GIACOMO LEOPARDI, Torino, Fratelli Bocca, 1904.

L'auteur de cet élégant petit volume (le 1er d'une *Biblioteca letteraria*) s'est appliqué à dégager des œuvres de Léopardi, principalement de ses *Pensieri*, la doctrine philosophique du poète, doctrine qui se résume en sa conception de l'art et de son rôle dans la vie. Très érudit, M. Giani confronte les idées de Léopardi avec celles des penseurs qui l'ont précédé et de ceux qui l'ont suivi. Dans le poète italien il découvre sans peine l'individualisme anticipé de Stirner et de Nietzsche; et c'est là un rapprochement curieux, mais non pas inattendu. Le miracle serait que des natures d'hommes qui se ressemblent puissent enfermer des sentiments qui seraient contraires; que le même carac-

tère pessimiste n'engendrât pas à peu près la même philosophie, en dépit des différences de temps et de milieu.

L. Arréat.

G. Wernick. — Zur Psychologie des ästhetischen Genusses. Engelmann édit., Leipsig, 1903, vol. in-8° de 148 p.

L'auteur présente son travail comme une contribution à l'étude de la question posée par Kant, et qui reste le fond de tous les grands problèmes psychologiques et par suite aussi de toutes les questions esthétiques : sous quelles conditions est possible la réduction d'une diversité sensible à l'unité synthétique de la conscience?

Le principe général dont s'inspire M. Wernick est donc celui-ci : ce sont les mêmes lois qui sont en jeu dans la constitution du sentiment esthétique et dans toute la vie consciente; c'est leur mode d'application qui diffère seul. Le caractère spécifique de l'activité esthétique réside en ce que le développement des lois générales de l'esprit y est plus plein, plus profond et en même temps plus libre que dans aucune des autres. La considération de l'activité inconsciente contribue à établir cette thèse.

Telle est l'idée directrice de l'auteur dans l'étude des divers facteurs psychologiques de l'activité esthétique; il les considère successivement en allant des formes complexes aux éléments plus simples que l'analyse y révèle : lois d'association, qui se ramènent en définitive à la synthèse d'une multiplicité dans l'unité, but de tout processus psychologique; lois de la reproduction; enfin lois de la réceptivité ou de la sensibilité, qui ne sont qu'une préparation de l'activité synthétique supérieure, une matière destinée à se subordonner à une forme d'ailleurs inséparable d'elle autrement que par abstraction.

« Cette synthèse est l'acte le plus élevé de l'âme, et dans lequel son essence arrive à son expression la plus pure. Créer une liberté pour l'accomplissement de cet acte, tel est le but de l'activité esthétique. Alors que les impressions venues des circonstances indifférentes de la vie quotidienne nous assaillent sans qu'il importe le moins du monde qu'elles nous présentent ou non une occasion pour le développement des forces psychiques, nous nous trouvons ici dans un monde où chaque impression nouvelle enflamme en nous une nouvelle vie. » De là non l'abolition, mais l'oubli des bornes de notre nature imparfaite. Dans cet oubli réside la part de bonheur que l'art peut nous offrir.

Tout cela n'est pas très nouveau, l'auteur en convient de bonne grâce; mais si les matériaux ne sont pas neufs, l'élaboration n'en manque pas d'originalité. C'est là le genre d'intérêt que M. Wernick s'est proposé d'atteindre. Il se réserve de développer ailleurs toutes les propositions purement psychologiques sur lesquelles il a dû s'appuyer sans les établir en elles-mêmes.

Charles Lalo.

III. — Psychologie pathologique.

Dr Paul Sollier. — Les phénomènes d'autoscopie, 1 vol. in-18, 176 p., Paris, F. Alcan, 1904.

Dans cet ouvrage, M. Sollier reprend et développe, avec observations nouvelles à l'appui, la question de l'autoscopie, déjà traitée par lui dans un article de la *Revue philosophique* (janvier 1903). Aussi ne ferons-nous que résumer brièvement l'exposé et l'interprétation de phénomènes déjà connus de la plupart de nos lecteurs.

On sait que l'auteur distingue deux formes d'autoscopie. La première, l'autoscopie externe (hallucination deutéroscopique de Brierre de Boismont, hallucination autoscopique ou spéculaire de Féré), « consiste dans le fait de se voir soi-même devant soi ». M. Sollier donne de ce phénomène, dont l'existence n'est contestée par personne, une interprétation très séduisante. Il ne s'agit nullement ici, selon lui, d'une hallucination de la vue, ou du moins le phénomène visuel n'a qu'une importance très secondaire. En effet, le fait de voir devant soi un individu qui nous ressemble trait pour trait peut bien nous surprendre, mais ne suffit pas à nous donner le sentiment, capital en l'espèce, que nous sommes en face d'un autre moi-même. Cette remarque de l'auteur est très juste. Quand, par inadvertance, nous marchons vers une glace que nous ne soupçonnons pas et que nous voyons s'avancer au-devant de nous un individu nous ressemblant jusque dans les moindres détails de la figure et du costume, répétant nos moindres gestes, nous n'avons jamais, pendant les courts instants que dure l'illusion, le sentiment que nous sommes en face de notre double et l'impression diffère complètement d'une hallucination autoscopique. Pour M. Sollier, le phénomène essentiel dans l'autoscopie externe consiste dans l'extériorisation de cet ensemble de sensations cœnesthésiques qui constituent le fondement même de notre personnalité. Il en trouve la preuve dans ce fait que le sujet peut avoir le sentiment d'être en présence de son double alors que le fantôme diffère de lui par le costume et par les traits (autoscopie dissemblable), et même alors qu'il n'y a pas d'objectivation visuelle. Dans ce dernier cas (autoscopie cœnesthésique), le double « est seulement senti, mais non vu, et reconnu identique au sujet ». Si, en général, le phénomène revêt la forme visuelle, c'est grâce à une opération inconsciente de l'esprit, car la forme sous laquelle le sujet perçoit sa propre personne en dehors de lui n'est qu'une manière de concevoir suivant nos habitudes mentales. Elle est surajoutée à la sensation cœnesthésique pour la compléter.

La seconde forme d'autoscopie, l'autoscopie interne, est absolument nouvelle. Le sujet, « au lieu d'objectiver extérieurement le sentiment général qu'il a de soi-même, se perçoit en partie seulement et prend conscience de ses organes internes dans leur forme, leur situation, leur

structure, leur fonctionnement ». Les premiers faits de cet ordre ont été vus par le Dr Comar, qui, frappé de leur étrangeté, hésita longtemps à les publier. Puis vinrent les observations de Sollier, de Buvat, de Bain, de Vial et enfin deux nouveaux cas de Comar, en tout 12 observations. Une malade de Sollier dessine son estomac et ses cellules cérébrales. Ces dernières sont perçues sous la forme de cônes rigides « qui remuent, remuent, puis se ramollissent, deviennent comme de la gélatine ». Une malade du Dr Comar perçoit ses artères, le mouvement du sang, les globules rouges « qui nagent dans le liquide blanc ». Dans l'observation du Dr Vial le sujet voit du liquide noir qui monte de la région hépatique, « va dans les poches de droite (cœur), puis vient dans la poitrine et descend dans la poche gauche », après être devenu rouge. Il n'est pas jusqu'aux corps étrangers qui ne puissent être ainsi perçus. Dans un cas du Dr Comar la malade voit un fragment d'os dans son appendice, décrit non seulement l'objet, mais aussi les lésions que détermine sa présence. Le corps étranger se détache, la malade le suit dans sa migration le long de l'intestin, jusqu'à ce qu'enfin elle déclare qu'il est parvenu dans le côlon descendant. On administre alors un lavement, et le fragment d'os est évacué. Une autre fois, une jeune fille perçoit une épingle arrêtée dans son intestin, exécute volontairement les contractions intestinales nécessaires pour la détacher de la paroi, l'expulse et décrit les phénomènes de cicatrisation dont le point lésé est le siège. — Nous ne multiplierons pas les exemples et nous passerons d'emblée aux considérations d'ensemble que les faits suggèrent à l'auteur.

L'autoscopie interne s'est montrée exclusivement jusqu'ici chez de grandes hystériques présentant des troubles viscéraux anciens et profonds. Elle apparaît au cours du réveil des centres cérébraux par la méthode du Dr Sollier, au moment où lesdits centres sont sur le point de recouvrer leur activité, généralement, mais non toujours, pendant le sommeil hypnotique. Rien ne peut faire prévoir les phénomènes qui débutent brusquement et disparaissent un peu plus lentement, un peu avant le retour à l'état normal, de sorte que, l'autoscopie ayant cessé, les sensations et réactions qui accompagnent le réveil de la sensibilité organique continuent exactement comme si le sujet n'avait pas éprouvé d'autoscopie.

Tous les organes, y compris le cerveau, sont susceptibles de représentation autoscopique. Mais, pour chaque cas particulier, « les organes qui sont l'objet de l'autoscopie sont ceux où l'arrêt fonctionnel a été le plus marqué, où le trouble de l'activité centrale a été le plus profond ».

La plupart des sujets décrivent la perception qu'ils ont de leurs organes comme un phénomène visuel. Quelques-uns même semblent avoir la notion des couleurs. En réalité, il se passe ici le même fait que dans l'autoscopie externe, le phénomène fondamental est un ensemble plus ou moins précis de représentations cœnesthésiques qui,

secondairement et inconsciemment, sont objectivées par le sujet sous la forme visuelle.

L'auteur prévoit et discute certaines objections touchant la validité même du phénomène. Il ne saurait être question, à son avis, de supercherie ou de souvenirs inconscients de la part des sujets, pas plus que de suggestion involontaire de la part des observateurs. Les faits ne pouvant être mis en doute, le mieux est de chercher à les expliquer. L'interprétation la plus simple et en même temps la plus vraisemblable est qu'il se passe pour les viscères ce qui, dans les mêmes conditions, se passe pour les membres : à mesure que le centre correspondant à un membre se réveille, le sujet reprend conscience de son membre; de même, quand un centre viscéral se réveille, le sujet reprend conscience du viscère correspondant. Seulement, dans ce dernier cas, les impressions ressenties par le sujet « prennent une intensité particulière en raison de leur isolement au milieu des autres organes ». De là leur netteté anormale et l'extraordinaire précision des représentations qui en résultent.

L'ouvrage se termine par l'exposé de quelques conclusions concernant la psychologie en général. Particulièrement intéressante est celle à laquelle M. Sollier est conduit relativement à la *suggestion*. Ce phénomène consiste dans le fait que, certaines conditions étant données, des fonctions qui normalement échappent à la conscience, deviennent conscientes, et, partant, soumises à la volonté. « On ordonne à un sujet de vomir et il vomit, parce que, dans l'état de sommeil hypnotique, il a pu se représenter son estomac et les mouvements nécessaires pour provoquer le vomissement, et qu'en même temps il a pu agir sur lui. »

La découverte de l'autoscopie interne est un fait si inattendu et si gros de conséquences que l'on ne saurait s'étonner de la prudence avec laquelle elle est accueillie dans le monde scientifique. Si l'on réfléchit quelques instants, on voit en effet, en dehors de toute considération psychologique, quel merveilleux parti on pourrait tirer de cette faculté que présentent certains sujets de pénétrer la structure intime de leurs tissus. Beaucoup de problèmes anatomiques et physiologiques, qui ont fait jusqu'ici l'objet de controverses sans fin, recevraient une solution. Toutes les discussions relatives à l'indépendance du neurone prendront fin le jour où un sujet particulièrement perspicace aura nettement constaté qu'il y a ou qu'il n'y a pas anastomose entre les prolongements des cellules nerveuses. Car si un sujet peut percevoir ses cellules cérébrales et même le mouvement vibratoire de leurs molécules, il n'y a aucune raison pour qu'il ne puisse nous renseigner d'une façon aussi complète sur la façon dont se comportent les prolongements de ces mêmes cellules.

Si étranges que soient les phénomènes d'autoscopie interne, on ne saurait évidemment les nier *a priori*. Notre temps est fertile en découvertes imprévues. Que l'on pense aux rayons X et au radium. Mais il

serait tout aussi peu scientifique, selon nous, de les admettre d'emblée. Comme le dit M. Sollier lui-même à propos de la perception des vibrations cérébrales, « il faut être très circonspect dans l'observation de ces faits, qui ne prendront une réelle valeur que lorsque leur nombre, recueilli dans des conditions aussi exactes que possible, sera assez considérable ». Il importe de ne négliger aucun moyen de contrôle. C'est ainsi que, dans le cas de corps étrangers suffisamment volumineux, perçus dans le tube digestif ou ailleurs, la radioscopie pourrait peut-être rendre certains services, en permettant de vérifier si la situation indiquée par le sujet est exacte, et, quand celui-ci accuse un déplacement du corps étranger au cours d'une expérience, si ce déplacement est réel.

De tous les problèmes que soulève la découverte de l'autoscopie interne, un des plus délicats est sans doute celui de la perception des cellules cérébrales. C'est une loi généralement admise que, pour qu'une sensation consciente se produise, il faut : 1° un organe périphérique où une impression est reçue et 2° un centre cortical où l'impression est transmise et transformée en phénomène conscient. Donc, rien de choquant à ce qu'un viscère soit perçu d'une façon plus ou moins claire, car tout viscère est représenté dans l'écorce par un centre de projection. Mais les conditions sont très différentes quand il s'agit de l'écorce cérébrale elle-même. Ici l'organe périphérique et le centre de projection ne font plus qu'un. La cellule cérébrale est à la fois organe perçu et organe percepteur. C'est, si l'on peut s'exprimer ainsi, l'identification absolue du sujet et de l'objet. Le fait mérite d'autant plus de retenir notre attention qu'il contredit le principe établi depuis longtemps de l'insensibilité de l'écorce cérébrale. « L'endroit du cerveau, écrivait déjà Jean Müller, où les sensations se transforment en idées et où les idées sont conservées pour réapparaître en quelque sorte comme les ombres de la sensation, n'est point lui-même sensible. » Peut-il le devenir dans certaines conditions particulières? Il faut attendre de nouvelles recherches pour l'affirmer.

J. Rogues de Fursac.

Pierre Bonnier. — Le sens des attitudes. Paris, C. Naud.

Pierre Bonnier consacre un volume à la discussion de ce qu'il a appelé jadis *le sens des attitudes*. J'ai déjà parlé dans la Revue (juin 1901) de cette expression heureuse et commode à propos d'un petit livre du même auteur, *l'Orientation*. Si tous les lecteurs de cet ouvrage avaient adopté l'opinion que j'émettais alors, savoir qu'il n'y a dans le « sens des attitudes » qu'une manière nouvelle de s'exprimer au sujet des phénomènes complexes de la connaissance qu'a l'homme de son propre corps, nul doute que personne ne se fût avisé de rechercher si ce sens existe ou n'existe pas. Il en a été de même de la sélection natu-

relle de Darwin, affirmation claire d'une vérité évidente, et qui, donnant à la Biologie un langage dépourvu de finalisme, en a fait une science exacte. Cela n'a pas empêché d'ailleurs Flourens de reprocher à l'illustre évolutionniste d'avoir inventé une nouvelle providence; le même accident est arrivé à Pierre Bonnier et son « sens des attitudes » a soulevé des critiques acerbes; ne nous en plaignons pas puisque ces critiques nous valent aujourd'hui un exposé plus complet et plus rigoureux de la pensée de l'auteur.

Nous sommes obligés de parler dans une langue spéciale de tous les documents que nous recueillons au moyen de l'un quelconque de nos sens à l'exclusion des autres; la langue de la musique, qui raconte ce que nous apprend notre oreille, n'est pas applicable à la narration des faits que nous connaissons par le moyen de nos yeux. Le sens des attitudes de Pierre Bonnier correspond à l'ensemble des documents que nous recueillons sans nous servir d'aucun des sens spéciaux des phisiologistes; par exemple, quand nous avons envie de bâiller, nous savons, les yeux fermés et sans tâtonnements, porter la main devant notre bouche; ce mouvement est réglé par la connaissance que nous fournit, à ce moment, de l'état de notre corps, notre sens des attitudes. Reste à savoir si l'on peut considérer ce sens comme un sens unique, ce qui n'est pas évident *a priori*, puisque son activité est définie, somme toute, par exclusion des activités des sens spéciaux. Il est vrai que son domaine est défini aussi d'une autre manière et qu'il est forcément borné à ce qui se passe dans notre corps lui-même; le sens des attitudes ne saurait nous renseigner sur ce qui est extérieur à nous; toute relation établie entre notre corps et l'ambiance est du ressort d'un sens particulièrement défini. A ce point de vue, il y a unité dans le sens des attitudes à cause de l'unité de l'objet sur lequel il nous renseigne, notre personne propre; mais il n'est pas certain *a priori* que, malgré son domaine restreint d'investigation, il y ait parité entre tous les documents qu'il nous fournit. De même qu'il n'y a pas parité entre les documents que nous fournit notre *sens externe* comprenant la vue, le toucher, le goût, etc., et que la langue des documents auditifs n'est pas applicable aux documents olfactifs par exemple, de même il est possible que la langue dans laquelle nous racontons les positions relatives des diverses phalanges de nos doigts ne soit pas applicable à la narration des mouvements de notre cerveau qui, cependant, ressortissent bien évidemment au sens des attitudes. Peut-être y aura-t-il lieu d'établir dans le sens des attitudes une gradation qui le divisera en plusieurs sens internes correspondant à des mouvements d'amplitudes différentes, de même que la vue et l'ouïe correspondent à des vibrations externes de durée très diverses. Pierre Bonnier avait déjà fait un premier pas dans cette voie en mettant à part le sens des attitudes segmentaires qui nous renseigne sur les mouvements d'ensemble des *segments* anatomiques de notre corps : c'était là une division un peu factice, mais indiquant déjà ce besoin de gradation dans la documenta-

tion. Quoi qu'il en soit, on pourra se demander si le *sens des attitudes* doit se subdiviser : mais sa définition même enlève toute valeur aux objections de ceux qui se demandent s'il existe.

FÉLIX LE DANTEC.

Alfred Giard. — CONTROVERSES TRANSFORMISTES. Paris, C. Naud, in-8°.

Aux environs de 1864, dans les années qui suivirent la publication de *l'Origine des espèces*, Darwin se montrait très préoccupé de l'accueil fait à sa théorie dans les milieux scientifiques étrangers. Parmi celles de ses lettres qui nous ont été conservées, il en est quelques-unes, adressées surtout à son ami Hooker, dans lesquelles il se déclare enchanté de l'appréciation favorable de Haeckel, Gegenbaür, F. Müller, Leuckart, Claparède, Alex. Braun, Schleiden, etc., et il ajoute : « So it is, I hear, with the younger Frenchmen »[1]. (J'apprends qu'il en est de même pour les jeunes Français.)

Ce furent en effet seulement les jeunes qui, dans notre pays, firent bon accueil à la renaissance du Transformisme, et Darwin n'en conçut pas, à notre égard, une opinion bien flatteuse. Il fut très reconnaissant à de Quatrefages de la grande courtoisie dont ce savant, quoique ne partageant pas ses idées, usa toujours vis-à-vis de lui ; mais je pense qu'il dut être moins satisfait de la manière ridicule dont Flourens travestit sa pensée dans son rapport à l'Académie des sciences.

Alfred Giard fut sans contredit le plus ardent de ces jeunes Français qui, dès le début, combattirent le bon combat pour la Théorie nouvelle, née en France cinquante ans auparavant dans le cerveau de Lamarck, mais longtemps étouffée sous le despotisme de Cuvier ; le volume publié aujourd'hui sous le titre de *Controverses transformistes* présente donc d'autant plus d'intérêt qu'il est l'œuvre d'un soldat de la première heure. Et d'ailleurs, ce livre n'est qu'un recueil d'articles publiés à différentes époques, de 1874 à 1898 ; mais, justement, chacun de ces morceaux rend compte d'une escarmouche importante dans la longue lutte qui s'est terminée par le triomphe définitif de l'Évolution et aucune lecture n'est plus apte à montrer les avantages de la nouvelle théorie qui se trouve ainsi sans cesse confrontée avec l'ancienne. On deviendra forcément transformiste en lisant les *Controverses*, et j'ajoute, ce qui n'est pas indifférent, qu'on deviendra en même temps Lamarckien.

Si, à notre époque, les savants sont en effet d'accord sur le principe même de l'évolution des espèces, il n'en est plus de même dès qu'il s'agit des moyens par lesquels cette évolution s'est réalisée. L'un des

1. More letters of Charles Darwin, Londres, J. Murray. 1903, vol. 1, p. 259.

grands mérites de Giard est précisément d'avoir mis les choses à leur place en distinguant les *facteurs primaires* de l'évolution et les *facteurs secondaires*; la sélection naturelle de Darwin n'est qu'un facteur secondaire, mais grâce à cette heureuse « manière de parler » le transformisme a conquis le monde.

Aux philosophes qui désirent parler en connaissance de cause des grandes questions biologiques, il faut recommander les *Controverses transformistes*. Le style toujours alerte de l'auteur en rend la lecture très attrayante, même quand il traite de questions spéciales comme celle de l'embryologie des ascidies et des rapports de parenté qui existent entre ce groupe et les vertébrés. Et il sera même particulièrement utile à ceux qui s'intéressent aux théories générales d'être obligés de suivre, dans des détails de description un peu sévères, un observateur de premier ordre. Le livre d'Alfred Giard ne sera pas seulement intéressant pour ceux que préoccupe l'histoire des sciences; peut-être n'existe-t-il pas un ouvrage plus capable de renseigner ceux qui veulent apprendre en peu de temps ce qu'est la théorie de l'Évolution.

FÉLIX LE DANTEC.

H. Münsterberg. — HARWARD PSYCHOLOGICAL STUDIES (*Psychol. Review.*, Suppl. 17, p. 654, New-York, Mac Millan, 1903).

Ce volume est le premier d'une série dans laquelle Münsterberg se propose de réunir, au fur et à mesure, les travaux des élèves de son laboratoire.

Les 16 études qui forment ce volume portent sur quatre chapitres de la Psychologie : perception, mémoire, esthétique, psychologie comparée. Münsterberg a fait suivre cet ensemble d'un article de lui sur la position de la Psychologie dans le système de nos connaissances.

I. **Perception.** — 1. HOLT, dans une longue étude appuyée d'expériences, examine la question de l'anesthésie centrale de l'œil durant ses mouvements. Il constate l'existence de cette anesthésie, que prouvent, en particulier, les deux faits suivants : si on donne, dans les conditions voulues, à un œil *en mouvement* l'image d'un haltère, il voit d'abord l'une des boules, puis l'autre, sans percevoir la barre; et si on montre successivement deux couleurs différentes à un œil en mouvement, il n'en perçoit qu'une tandis que l'autre les perçoit toutes deux. Cette anesthésie centrale de la rétine ne l'empêche pas de recevoir les impressions durant les mouvements du globe : mais celles-ci ne sont plus transmises aux centres cérébraux : pourquoi? c'est ce qu'il faudrait éclaircir. Or H. a montré que cette anesthésie ne se manifeste pas durant les mouvements réflexes de l'œil ou de la tête : et pendant les mouvements volontaires, elle commence *après le mouvement* : preuve qu'elle n'est pas rétinienne, mais nerveuse ou cérébrale. Pendant les mouvements du globe, les centres de la vision ne prennent pas cons-

cience de ce qui frappe la rétine : leurs liens avec elle sont pour ainsi dire rompus. Les expériences de H. sur la vraie et la fausse localisation des images consécutives, montrent que cette localisation se fait, avant l'anesthésie, au point de départ; tandis qu'après, elle se fait au point d'arrivée. Il y a donc eu, *durant l'anesthésie*, une sorte de mise au point de la localisation : ce qui a nécessité une conscience du mouvement des muscles : et il est bien probable que c'est durant cette sensation d'innervation que les centres pour la couleur sont devenus incapables de fonctionner, d'où anesthésie momentanée sur la rétine.

2. Rieber examine longuement la question suivante : Etant connu que certaines illusions optiques correspondent à des illusions tactiles, faut-il considérer ces illusions comme analogues dans la vue et le toucher, ou sont-elles au contraire différentes? On sait que W. James se prononce pour la différence : la vision, d'après lui, obéit à d'autres lois que le toucher [1]. Aujourd'hui, on incline plutôt à une tout autre opinion : et c'est pour vérifier ces opinions que R. reprend un certain nombre d'expériences et en institue de nouvelles, où il serre la question de plus près, et cherche, pour la technique, une précision qui la mette à l'abri des critiques que lui-même fait à ses devanciers.

Ses expériences le conduisent à conclure que les espaces pleins sont sousestimés, quand ils sont courts, surestimés quand ils sont longs : tandis que c'est le contraire pour les espaces vides. Au milieu, on trouve une zone d'indifférence, autour de 18 centimètres; et plus les points de contact augmentent, plus la sousestimation s'accentue. *L'illusion existe donc dans le même sens pour la vue et le toucher* : la peau et l'œil fonctionnent de la même manière, au point de vue sensoriel : reste à savoir quelle est l'explication. — On se contente généralement d'expliquer cette illusion par le mouvement : cela ne suffit pas; il faut, en outre, faire appel à deux autres facteurs : un sentiment agréable ou désagréable, et la durée. En effet, il n'y a pas que des sensations externes qui nous fassent apprécier les longueurs : Delabarre avec Münsterberg ont montré qu'il faut aussi faire intervenir des sensations internes (et c'est ce qui explique, comme l'a constaté R., la différence des sensations du toucher passif et de l'actif) : et ces sensations internes font entrer en ligne de compte l'élément agréable ou désagréable. Quant au temps, il est aisé de comprendre comment il entre en ligne de compte, grâce à la rapidité ou à la lenteur de ces mouvements.

3. Dunlop reprend la question de l'appréciation subjective du temps, étudiée à l'aide des impressions tactiles : ses expériences le conduisent à conclure que les différences d'intensité et les différences de localisation nous font trouver la durée plus longue, même quand elle reste la même, sauf quelques exceptions; et que l'erreur constante de l'appréciation du temps dépend de l'intensité des excitations employées, lors même que les trois excitations limitant les deux durées comparées

1. C'est un point que nous avons eu à examiner ici : cf. L. Marillier et J. Philippe (*aperception d. dif. tactiles*, déc. 1903).

restent les mêmes. On est alors amené à attribuer cette erreur constante à deux influences opposées : à l'effet de la perspective (qui diminue le temps) et à la perte de temps occasionnée par le changement d'attitude entre les deux durées.

4. MESSENGER examine comment nous percevons par le toucher un certain nombre de pointes : une, deux, trois, etc. C'est une question de complexité, mais assez difficile à apprécier, car on se trompe souvent. Mais il faut noter que les erreurs (par exemple, percevoir une seule pointe quand il y en a deux) ne signifient nullement que la sensation d'une pointe et celles de deux soient identiques, mais elles montrent que les différences entre la sensation et les sensations ne sont pas assez fortes pour faire conclure à un nombre différent.

5. MAC DOUGALL étudie l'horizon subjectif, et cherche à séparer les éléments objectifs, ou transitoires, de ceux qui sont permanents, parce que subjectifs. La série d'expériences auxquelles il s'est livré est précisément destinée à faire cette séparation, en observant sous quelles influences les uns et les autres varient. — M. D. conclut que notre plan naturel, pour la perspective subjective, est nettement horizontal : cela, parce que tous les objets importants ont presque cette position dans nos perceptions visuelles : l'horizon terrestre contient, en gros, les lieux de tous les plans de perspective humaine.

6. Enfin HOLT consacre un dernier article à l'illusion qui se produit quand on fait passer lentement une petite baguette devant un disque formé de secteurs de deux couleurs différentes : la tige semble laisser derrière elle des bandes parallèles de la largeur de la tige et de la couleur, alternativement disposée, des secteurs. H. étudie les variations de l'illusion sous diverses influences.

II. **Mémoire**. — 1. H. PETERSON consacre une longue étude à examiner comment un certain nombre de sujets, tous bons visuels, retiennent des mots, des objets vus et des mouvements. Tous retiennent leurs images d'objets mieux que les noms faisant images, quand ils se présentent isolément; et ils retiennent également plus facilement que les noms, les images d'objets qui ont été associées à un symbole verbal peu familier; de même pour les verbes et les mouvements; ce que confirme d'ailleurs la contre-expérience d'un sujet, lequel — ne pouvant se souvenir des objets plus facilement que des noms et des verbes quand ils sont isolés, — ne peut aussi se souvenir plus facilement des objets quand ils sont associés à d'autres symboles.

2. MEAKIN présente les résultats d'une enquête préliminaire sur l'inhibition des images-souvenirs : il conclut d'une longue série d'observations que les effets inhibiteurs d'une idée (abstraction faite de ses éléments volitionnels et émotionnels) dépendent de l'énergie, de la diversité et de la complexité des conditions motrices de l'idée.

3. MOORE : contrôle de l'image du souvenir, par diverses expériences, d'abord sur les mouvements d'une seule image et ses changements de couleur; puis sur les mouvements de deux images dans les mêmes

directions et des directions différentes; ensuite sur la suppression d'une ou de deux images; enfin sur le mouvement d'une image seule dont l'objet a été remué durant la perception.

III. **Esthétique** (*les mémoires de cette troisième partie seront analysés à part*).

IV. **Psychologie comparée**. — 1. YERKES ET HUGGINS étudient dans un premier travail la formation des habitudes chez l'écrevisse : la méthode employée est celle du labyrinthe, et ils concluent que l'adaptation de l'écrevisse est lente, et que ses habitudes se forment surtout grâce à des sensations chimiques provenant de l'odorat et du goût.

2. Dans une autre étude, longue et bien documentée, YERKES étudie les temps de réaction chez la reinette : ce travail n'aboutit pas aux mêmes conclusions que les quelques recherches faites jusqu'à présent sur les réactions des animaux. Les temps trouvés par Y. sont comparativement beaucoup plus longs que ceux publiés par ses devanciers : mais il convient d'ajouter qu'il s'est efforcé de séparer les réactions proprement dites des simples réflexes très courts. Faut-il en conclure que beaucoup des réactions très courtes attribuées jusqu'à présent aux animaux, n'étaient que de simples réflexes? En tout cas, les variations sont, dans les réactions publiées par Y., très amples.

Le volume se termine par un article de Münsterberg et un tableau sur la classification des faits psychologiques, que nous ne pouvons reproduire ici.

Dans l'ensemble, cette publication donne l'impression d'une organisation méthodique et d'un plan de travail suivi. Münsterberg déclare, dès le début, que chacun de ses collaborateurs conserve la responsabilité de ses idées et surtout de ses conclusions : mais on sent qu'il a veillé à ce que cette liberté ne dégénère pas en fantaisie. Surtout il faut le louer d'avoir fait en sorte que chaque travail fut un tout achevé et complet : la plupart des mémoires s'attaquent à une question bien définie et s'efforcent de l'épuiser, ou, tout au moins, de la tirer au clair; et nous échappons ainsi aux notes préliminaires, aux ébauches et aux communications préalables qui tendent de plus en plus à envahir les publications psychologiques.

Dr JEAN PHILIPPE.

Dr **Rudolf Köster**. — (DIE SCHRIFT BEI GEISTESKRANKHEITEN. *Ein Atlas mit 81 Handschriftproben*). Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1903.

Dans ce travail l'écriture est étudiée au point de vue exclusivement pathologique, c'est-à-dire que le côté graphologique proprement dit est volontairement négligé. Après une courte introduction dans laquelle il expose son but et sa méthode, l'auteur nous donne une série de reproductions d'écritures empruntées à trente-neuf observa-

tions diverses. Chaque spécimen est analysé en détails: 1° au point de vue de la forme et de la dimension des caractères, de la rectitude et de la direction des lignes : divers tremblements, ataxie, fioritures dont le sujet agrémente ses lettres ; 2° au point de vue du groupement des caractères dans la formation des syllables et des mots: omission, répétition accidentelle ou systématique de certaines lettres; 3° au point de vue de la formation de la phrase et du sens de l'écrit : omission, répétition accidentelle ou systématique de certains mots, fautes de syntaxe, incohérence, néologismes, erreurs ou absence de ponctuation; 4° enfin, s'il y a lieu, au point de vue de la rapidité de l'écriture : ralentissement dans certaines psychoses, notamment dans la mélancolie. Des remarques suggérées à l'auteur par cette analyse minutieuse nous retiendrons surtout celles qui ont un intérêt psychopathologique, laissant de côté celles qui visent plus particulièrement la neurologie.

Cette restriction faite, résumons ses principales conclusions. *Paralysie générale* : fautes d'orthographe multiples; omission, répétition de syllables et de mots, accidentelles et ne présentant pas le caractère systématique que nous constaterons à la catatonie. — *Lésions du lobe temporal gauche* : agraphie ou paragraphie d'origine sensorielle. Un malade écrit par exemple « Ovigum » pour « Ovidius » et « Vergin » pour « Virgilius ». — *Sclérose en plaque* : outre les modifications dues au tremblement (irrégularité des lettres, ondulation des lignes, etc.), ralentissement de l'écriture, ralentisssment qui diminue à mesure que les épreuves se succèdent dans un court espace de temps, mais aux dépens de la netteté, c'est-à-dire que, si le dernier spécimen est plus rapidement exécuté que le premier, il est moins lisible. — *Démence sénile* : omission et répétition de mots et de lettres.

Bien que présentant avec l'écriture du paralytique général une analogie superficielle, l'écriture du dément sénile en diffère profondément au point de vue du mécanisme des troubles.

Tandis que chez le paralytique général les répétitions et les omissions ont un caractère « mécanique » et sont inconscientes, chez le dément sénile les répétitions constituent souvent des corrections, le malade cherchant à refaire une lettre ou un mot mal tracé, et les omissions se produisent toujours à propos d'une lettre ou d'un mot particulièrement difficile à écrire.

Delirium tremens : outre les modifications graphiques relevant de l'ataxie et du tremblement, omission de mots, erreur dans la copie, imputables à un trouble de l'attention. — *Épilepsie*: dans l'état d'obnubilalion qui suit les crises, succession de lettres ne constituant aucun mot, sans ordre ni systématisation d'aucune sorte. Les premières lettres sont relativement bien tracées, les dernières complètement informes. — *Hystérie* : pas de trouble de l'écriture proprement dite.

Au point de vue du contenu des écrits spontanés, on retrouve à chaque instant l'influence de la suggestion. Dans la lettre d'une hystérique reproduite par M. Köster on note des idées de suicide suggérées

par une mélancolique anxieuse, de fausses accusations inspirées par une autre hystérique et par une dégénérée qui présente de la folie morale. *Manie* : irrégularité et désordre de l'écriture. Fuite des idées; associations suivant des rapports superficiels, n'atteignant jamais cependant à l'incohérence des psychoses dégénératives (démence précoce, catatonie). — *Mélancolie* : lenteur caractéristique due à l'inhibition psycho-motrice. Une malade mit deux minutes et demie pour écrire son nom et son prénom. — *Catatonie* : incohérence du contenu; répétition systématique de certains mots ou de certains lambeaux de phrases revenant tantôt identiques, tantôt avec des variantes rappelant celles du motif principal dans une mélodie, d'où le nom très juste de « Leitmotiv » que leur donne l'auteur. C'est ainsi qu'un malade, après avoir répété plusieurs fois le mot *Bade*, écrit ensuite successivement *Baden*, *Buden*, *Banf*, *Baudenf*, *Bauten*.

Plusieurs « Leitmotiv » peuvent s'associer dans un même écrit comme ici : Die liebe Eltern auf den auf den auf den die liebe Eltern auf den auf den auf den auf den liebe Eltern auf den auf den auf den, etc. Ailleurs c'est le même groupe de lettres qui se trouve répété pendant des lignes entières, par exemple eh, eh, eh, etc... Au point de vue calligraphique, il faut noter l'ornementation fantaisiste et parfois fantastique des lettres.

Enfin le catatonique écrit d'une façon posée, sans la moindre trace d'hésitation, ce qui tient à ce que tous ses actes s'accomplissent d'une façon tout à fait automatique. — *Arriérés* : aspect enfantin de l'écriture. Copie en général moins défectueuse que l'écriture sous dictée. Fautes grossières, oublis montrant que le malade n'a qu'une idée très vague de ce qu'il écrit. — *Démence paranoïde* : pas de modification dans la forme de l'écriture, mais caractère nettement pathologique du texte, qui traduit une exagération du sentiment de la personnalité, une prédilection marquée pour les expressions solennelles et les titres pompeux. Conservation d'une certaine somme de connaissances antérieurement acquises, fidélité relative de la mémoire.

Délire systématisé (paranoïa) sans affaiblissement intellectuel : netteté extrême de l'écriture, mots soulignés avec soin. Quand il existe des anomalies dans la forme, elles ont toujours pour cause une idée délirante : dans un écrit de paranoïaque on trouve alignés une série de 1 dont l'ensemble fait penser au premier abord aux répétitions des catatoniques; en réalité, il s'agit là d'une sorte de comptabilité établie par le malade pour se rappeler le nombre de télégrammes que Dieu lui envoie.

J. ROGUES DE FURSAC.

D[r] **Erwin Ackerknecht**. — DIE THEORIE DER LOKALZEICHEN. In-8 de VIII-88 p., Tübingen und Leipzig, J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, 1904.

La théorie de Lotze sur les signes locaux, si discutée il y a quelque

dix ans, commençait à être un peu, je ne dis pas oubliée, mais laissée dans l'ombre. L'auteur de cette monographie a jugé bon de ramener sur elle l'attention, et non sans raison, car elle a donné au problème psychologique de la formation de l'idée d'espace, avec une plus grande précision, une forme durable. Son travail comprend trois parties : I, l'exposition; II, la critique; III, les résultats positifs.

I. Faire connaître la théorie de Lotze n'est pas chose facile, car nulle part Lotze lui-même n'a réussi à en donner un exposé parfaitement un (einheitlich) : pour répondre aux critiques, il était obligé de la reprendre sans cesse et de la modifier; de là les sept expressions différentes qu'il lui a données au cours de sa carrière. Pour partir d'une base solide, Ackerknecht entreprend de condenser ces expositions diverses en un résumé unique, aussi cohérent que possible.

Voyons d'abord les caractères essentiels qui constituent la notion de signe local? Ce sont les trois suivants :

1° Le s. l. est un fil conducteur, un motif qui amène l'âme à appliquer sa tendance spatiocréatrice immanente à des contenus sensibles particuliers.

2° Il doit être impossible à mélanger ou à confondre avec le contenu sensible qualitatif ou avec le processus nerveux qui le conditionne.

3° Les s. l. d'un organe sensoriel particulier doivent former un système série.

De plus, le s. l. est de nature purement *psychique*. C'est une sensation concomitante, une impression psychique accessoire.

Enfin, comme il est purement qualitatif à l'origine, il n'acquiert sa signification spatiale que grâce à un processus empirique.

Passant alors à l'exposé des différentes espèces de signes locaux, l'auteur montre que ceux de la peau n'existent à vrai dire pas, puisqu'ils ne prennent une signification locale que par leur association avec des sensations visuelles. En définitive, les véritables s. l. sont ceux de la vue (p. 7). Ces derniers consistent dans le système des sensations kinesthésiques, ou plus exactement des impulsions motrices provoquées en chaque point de la rétine (les taches jaune et aveugle exceptées) par l'excitation correspondante. Toutes les parties mobiles du corps ont une tendance instinctive à se mettre dans la position requise pour que l'excitation tombe au point le plus sensible. Il en est de même pour l'œil. Un point quelconque impressionné, P, occasionne une sensation kinesthésique, *p*, correspondant au mouvement qui amène l'impression de P sur la tache jaune. Puis, sous l'influence de l'habitude, l'impression de P provoque immédiatement une tendance π à exécuter ce mouvement. Il se forme ainsi peu à peu des impulsions correspondant à chaque point de la rétine, d'où « un schéma spatial finement gradué » dans lequel sont répartis les contenus sensibles particuliers de la rétine (p. 11).

II. Le s. l. cutané ne répond pas aux deux derniers caractères constitutifs de la notion de s. l. Un certain nombre de faits mon-

trent : 1° que l'interprétation locale de ces signes ne peut dépendre d'associations ou combinaisons avec des sensations visuelles ou musculaires; 2° que ces signes ne sauraient être des complexus sensoriels d'une série de nerfs cutanés; 3° qu'ils n'ont rien de commun avec la tension de la peau ni avec le tissu sous-jacent (p. 21).

Les s. l. visuels, eux, répondent bien aux conditions de la notion générale, mais leur signification n'est pas le résultat d'un processus empirique. En particulier, on peut montrer par des faits que les éléments moteurs ne sauraient jouer aucun rôle comme facteurs constitifs des s. l. visuels (p. 31).

L'auteur se trouve alors amené à parler des modifications que Lotze apporta lui-même à sa théorie : Dans la forme définitive, il y a en somme deux sortes de s. l., les signes proprement dits « primordiaux et immédiats », savoir les sensations kinesthésiques; et les signes médiats, savoir les impulsions motrices, ou tendances laissées par les premières sous l'influence de l'habitude.

Or celle-ci différait de la première forme de la théorie notamment sur deux points : 1° les s. l. étaient de pures tendances motrices, n'ayant rien de commun avec la reproduction de sensations kinesthésiques ou avec ces sensations mêmes; 2° c'étaient des facteurs inconscients, dont l'action n'entrait dans la conscience que par leur effet local, la « sensation de lieu ». — Avec le premier point, Lotze admettait le nativisme; avec le deuxième, il enlevait au s. l. son caractère psychique. Mais ces deux points furent abandonnés par Lotze, pour la première fois dans l'exposition donnée par lui dans le tome IV de la *Revue Philosophique*, probablement sous l'influence des critiques de Stumpf.

A l'examen de la théorie propre de Lotze l'auteur joint, sous forme d'appendices, celui des théories analogues de Helmholtz et de Wundt. Helmholtz, qui s'est occupé uniquement des s. visuels, croit être empiriste, mais est en réalité nativiste (p. 41). Quant à Wundt, l'auteur regrette de n'avoir pu se servir des dernières éditions de sa *Psychologie physiologique*; aussi tout ce qu'il en dit n'a-t-il plus aucun intérêt actuel, puisque Wundt a désormais abandonné son idée première sur les « sentiments d'innervation ».

III. Quels éléments peut-on tirer de la critique précédente pour résoudre la question de l'origine psychologique de l'idée d'espace? L'empirisme est incapable de fournir une solution, car il ne saurait montrer comment nous arrivons à donner un sens local à des signes qui en seraient primitivement dépourvus. L'obstination des empiristes à soutenir leur mauvaise cause tient surtout aux raisons suivantes : confusion de point de vue métaphysico-transcendental avec le point de vue psychologico-empirique; influence manifeste de l'exercice sur la précision de notre notion de l'espace; enfin, conception mathématique de l'espace comme d'un cadre vide, d'une pure forme, d'un ordre.

Le nativisme au contraire soutient et s'efforce de prouver que l'espace est une donnée sensorielle au même titre que la couleur (p. 63). Que deviennent alors les signes locaux? Ils gardent encore un sens, mais le nom qui leur conviendrait le mieux serait celui de motifs de localisation (Lokationsmotive). Les réalités ainsi désignées existeraient dans les trois domaines de la peau, des muscles et de la vue; elles auraient une base anatomique assignable. Cette dernière partie du livre m'a semblé d'une lecture particulièrement pénible, l'auteur interrompant sans cesse son texte non seulement par des parenthèses mais surtout par d'insupportables notes, bien plus volumineuses que le texte lui-même. C'est peut-être un moyen commode de dire tout ce qu'on veut, mais c'est bien fatigant pour le lecteur, et la clarté n'y gagne rien.

Pourtant, l'ensemble du travail donnait jusque-là une meilleure impression : c'est évidemment une étude consciencieuse et méthodique, qui peut rendre des services, malgré de regrettables lacunes. La plus grave, à mon sens, consiste dans l'omission complète des phénomènes si curieux de *synchirie* et d'*allochirie*, signalés pour la première fois, en 1881, dans le *Brain*, par Obersteiner, et souvent étudiés depuis, notamment par Pierre Janet, au tome Ier de *Névroses et idées fixes*. Ces troubles intéressants se rapportent incontestablement à la théorie des signes locaux, à laquelle ils paraissent fournir une précieuse illustration.

Léon Poitevin.

Prince N. V. Viasemski. — Ismenenia organisma v periode sformirovania (*Des modifications de l'organisme pendant la formation*), 2 vol. Saint-Pétersbourg, 1901.

« Pendant toute la période du développement, jusqu'à l'âge appelé adulte, l'organisme est une fonction du temps... A aucun moment de la vie on n'a le droit de raisonner rigoureusement sur l'organisme comme s'il était identique au même organisme considéré à un autre moment [1]. » L'organisme est donc en état de variation de changement continuel. Mais à aucun moment cette variation, n'est plus apparente, ni ce changement plus visible, à aucun moment l'organisme ne devient plus dissemblable à ce qu'il avait été jusque-là qu'à cette période de la vie qu'on est convenu d'appeler la période de la puberté. A vrai dire, ce dernier terme, tel qu'il est employé couramment, n'est pas d'un choix heureux car, loin d'embrasser et d'exprimer tout l'ensemble des faits qui caractérisent la période qui nous occupe, il n'en dégage qu'un seul, celui de la *maturité sexuelle*, qui constitue l'aboutissant final d'une évolution ayant une durée de plusieurs années et pendant laquelle l'organisme, tout en étant dans un

1. F. Le Dantec, *Evolution individuelle et hérédité*, p. 132.

état d'activité exagérée, d'hyperesthésie psychique liées à l'apparition d'une nouvelle fonction, est loin de posséder à chaque moment de cette évolution l'aptitude qu'on considère comme essentielle, à savoir l'aptitude sexuelle. Aussi M. Viasemski s'attache-t-il à employer le mot *puberté* le moins souvent possible et le remplace-t-il par celui de *formation*, qui, s'il n'a pas la même apparence de précision, présente du moins l'avantage d'être moins exclusif.

La période considérée se compose en effet de deux ordres de phénomènes dont chacun correspond à une phase particulière : pendant la première de ces phases nous assistons à une accumulation de matériaux en vue du développement de l'organisme en général et des organes génitaux en particulier, c'est-à-dire en vue de sa progression physique; la deuxième nous fait voir les effets que les excitations parties de la sphère génitale produisent aussi bien sur le côté physique que sur le côté psychique de l'organisme; il s'agit donc dans ce dernier cas d'une sorte d'adaptation aux conditions nouvelles créées par le développement des organes génitaux, adaptation progressive et de plus en plus parfaite, dont le dernier terme est la *virilité*.

On peut dire sans exagération que les modifications survenant dans l'organisme pendant la formation constituent dans leur ensemble une seconde naissance. Et de même qu'au moment de la conception entrent en jeu toutes les influences qui découlent des caractères, physiques ou psychiques, aussi bien des ascendants immédiats que de la famille et de la race, de même au moment de la formation, toutes ces influences déjà réalisées une fois se manifestent de nouveau pour imprimer à la formation telle ou telle direction, pour l'accélérer ou la retarder, pour provoquer des réactions qui varient d'un individu à l'autre.

Quelle est la part qui revient dans la formation à des influences telles que la race, le climat, l'hérédité familiale, la condition sociale, le genre d'occupations, la taille, l'indice céphalique, la couleur des cheveux, le degré d'intelligence, la conduite, et sous quelle forme se manifeste chacune de ces influences? Il n'existait pas encore, en ce qui concerne la Russie, de travail d'ensemble capable de fournir une réponse satisfaisante à ces questions. M. Viasemski s'est proposé de combler cette lacune et a entrepris dans ce but des recherches minutieuses dont les résultats, qu'il a soin de comparer à chaque instant avec ceux trouvés par d'autres auteurs, ont été consignés par lui dans deux volumes de plus de 1 200 pages, renfermant de nombreux tableaux et graphiques.

Ces recherches ont porté sur 4 872 garçons et jeunes filles, élèves de différents établissements d'enseignement de Saint-Pétersbourg. Ce nombre paraît en effet assez considérable pour permettre de supposer qu'il embrasse, sinon toutes, du moins la plupart des variétés individuelles déterminées par les influences énumérées plus haut. Les résultats fournis par des recherches aussi nombreuses ont donc toutes les chances d'être aussi exacts et complets que possible.

Le premier volume embrasse tous les phénomènes normaux, physiologiques et psychologiques qui accompagnent la formation ; le deuxième a trait aux phénomènes morbides qu'on observe au cours de la même période. Il nous est impossible de résumer en quelques lignes cet ouvrage dans lequel l'auteur, négligeant les considérations théoriques et s'abstenant de toute généralisation hâtive, ne donne que des faits et des chiffres. Disons seulement que cet ouvrage sera consulté avec fruit aussi bien par l'anthropologiste que par le pédagogue. Par ce dernier surtout, car, pour reprendre la comparaison hasardée plus haut, si la formation ou la puberté constitue une seconde naissance, l'éducateur peut être considéré comme le second procréateur, avec cet avantage toutefois que, tandis que le premier est impuissant à agir dans une direction voulue, déterminée, l'éducateur, lui, peut, s'il le veut, surveiller la formation, la contrôler à chaque instant, l'empêcher de prendre une fausse direction, tirer du jeune homme ou de la jeune fille qu'on lui confie tout ce dont ils sont capables, *ni plus ni moins.* Cette dernière vérité peut paraître banale ; cependant, en y réfléchissant bien, on s'apercevra sans peine que jusqu'en ces derniers temps, la pédagogie qui affectait de négliger les faits et croyait à la toute-puissance de théories formées à l'avance, d'idées *a priori*, péchait toujours par excès ou par défaut ; et s'il est coupable d'étouffer ou de ne pas favoriser l'éclosion, le développement de facultés qui existent, il n'est pas moins préjudiciable de demander à l'enfant plus qu'il ne peut donner, de ne pas tenir compte des différences individuelles et de vouloir appliquer à tous une règle générale. Seule la connaissance exacte des faits dont l'ensemble constitue la période de la formation est de nature à faire disparaître ces errements. Et sous ce rapport l'ouvrage de M. Viasemski peut rendre des services considérables. On ne peut donc que le féliciter de son initiative et souhaiter que son exemple soit suivi et ses résultats vérifiés par d'autres, car dans un pareil ordre de recherches on a d'autant plus de chances de se rapprocher de la vérité que les faits sur lesquels elles s'appuient sont plus nombreux et plus variés.

D[r] S. JANKELÉVITCH.

IV. — Sociologie.

Laurent Dechesne. — LA CONCEPTION DU DROIT ET LES IDÉES NOUVELLES. Larose, éditeur, Paris, 1902 (vol. in-8° de 146 p.).

Ce livre a pour objet de combattre le « dogme de la liberté égalitaire » au nom des principes de l'inégalité naturelle et de la solidarité sociale.

« La liberté, dit M. D., consiste à se conformer spontanément à l'idéal. » Dans une telle conception, qui est déterministe, et qui exclut expressément la contingence et la liberté d'indifférence, il semble peu

logique de mettre en présence pour les distinguer rigoureusement un état de paix et un état de guerre; c'est ce que fait cependant l'auteur quand il oppose cette liberté-là, qui est idéale, et une liberté bornée et inégalement répartie, qui est seule réelle.

M. D. tient à cette distinction pour en tirer une conclusion assez équivoque, et qu'on pourrait formuler ainsi : la liberté est inviolable; mais ce n'est pas de la liberté idéale, c'est de la liberté réelle et inégale qu'il faut entendre cette inviolabilité; en d'autres termes, ce n'est pas la liberté qui est inviolable, c'est l'*inégalité de la liberté*. C'est-à-dire que la supériorité des uns et la subordination des autres, est un droit sacré et absolu de chacun.

D'ordinaire, on ne justifie cette conception qu'au nom de l'idée de force; ici, c'est au nom du droit lui-même qu'elle est présentée. En effet, il n'y a pas une loi morale commune à tous les hommes et s'imposant à tous également; il n'y a que des catégories diverses d'idéal, parfaitement différentes d'individu à individu.

La conception de l'égalité, continue M. D., est toujours restée vague et arbitraire. Elle n'a jamais été quelque chose de défini, sinon une protestation contre certaines inégalités historiquement déterminées. La Révolution française, en ne tenant pas compte des inégalités réelles, rendit impossible la réalisation progressive de l'égalité idéale. « Égalité » est devenu « nivellement », et l'idée d'égalité est devenue un dogme. Le dogme égalitaire a engendré d'abord le déchaînement des ambitions individuelles, et ensuite « un nouvel absentéisme » qui est « la cause principale de nos maux » (p. 66).

L'idée de l'inégalité naturelle permet d'établir les principes essentiels du droit. L'indépendance individuelle se résout en un certain nombre de droits effectifs; ceux-ci, bien entendu, sont foncièrement inégaux entre les hommes. La solidarité est une réciprocité de services fondée sur les capacités inégales et les besoins légitimes, c'est-à-dire dérivant d'une incapacité non imputable.

La justice doit être distributive et non commutative. « L'inégalité est dans le présent comme dans le passé; l'égalité est dans l'avenir qui doit être; il faut donc, pour atteindre cette égalité idéale, adapter le droit à l'inégalité présente. » L'auteur a négligé de considérer qu'il faut sans doute aussi l'adapter à cet idéal futur, si l'on tient à le préparer.

Il est surprenant qu'avec de pareilles conceptions, l'auteur défende Rousseau et maintienne que la société repose sur un contrat, ou du moins un quasi-contrat (p. 108).

Suivent des applications de ces principes au domaine du droit; on ne peut cette fois que les trouver fort raisonnables. Il faut, par exemple, au nom de la justice distributive, que l'impôt et les amendes, *pour être véritablement égaux* pour tous, soient proportionnels, et même progressifs.

Ces développements sont émaillés de considérations historiques

fortement imprégnées des idées de Taine, et dont on devine l'esprit : c'est une apologie de l'ancien régime. Le paralogisme, ici, consiste selon nous dans ces deux points. D'abord, on juge délibérément du passé et du présent avec deux poids et deux mesures fort différents : pour le passé, on considère ce qui devait être *en droit*; et pour le présent, ce qui est *en fait*. On confronte ensuite ces deux résultats naturellement très inégaux. De cette comparaison sophistique il résultera, par exemple, que le seigneur du moyen âge était pour le serf un guide intelligent et un protecteur (en droit!); tandis qu'entre le riche et le pauvre aujourd'hui, il n'y a nulle réciprocité de services (en fait!). Ce jugement est partial. L'histoire, qui connaît du présent tout le détail de sa vie réelle, ignore du passé l'immense majorité des faits concrets : elle a donc une tendance à imaginer le passé d'après la théorie de ses institutions, théorie artificielle qui les idéalise en les schématisant. De là sans doute l'esprit conservateur et pessimiste si souvent remarquable chez les historiens. Mais une histoire vraimen imprégnée de l'esprit scientifique et sociologique devrait s'interdire les procédés de la polémique.

Le second point est le parti pris de justifier sans critique tous les faits comme également établis et de même valeur, sans tenir compte des survivances. Or, si la science peut nous permettre des jugements sur la valeur d'une institution, c'est assurément par la détermination des survivances. C'est peut-être, avec la distinction connexe du normal et du pathologique, le seul jugement pratique que la science puisse se permettre. Mais aussi, il n'y a aucune raison de le lui refuser. Ce pouvoir, pourquoi donc ne l'exerce-t-on pas?

L'inégalité naturelle est une hypothèse très défendable en soi; c'est même probablement la seule qui ait une valeur scientifique; c'est plus qu'une hypothèse. Mais il est pénible d'en voir tirer des conséquences aussi peu d'accord avec les faits de l'évolution, et aussi peu satisfaisants pour l'esprit critique. Que gagnera-t-on à faire, d'elle aussi, « un dogme » en face d'un autre?

CHARLES LALO.

A. Rignano. — UN SOCIALISME EN HARMONIE AVEC LA DOCTRINE ÉCONOMIQUE LIBÉRALE. 1 vol. in-8° de VII-390 p.; Giard et Brière, éditeurs, Paris, 1904.

Ce titre paradoxal ne couvre pas une marchandise bien nouvelle; l'auteur propose un projet d'impôt sur les successions qui doit rendre l'État colossalement riche et lui permettre d'acheter toutes les entreprises; il faudrait savoir si ce régime n'aurait point aussi pour effet de ruiner l'industrie et, par voie de conséquence, l'État. Il est clair que M. R. pense à son pays où existent tant de grands propriétaires indolents; l'horreur pour les *latifundia* se retrouve chez presque tous

les écrivains italiens. Il est à regretter qu'ayant ainsi pour objet l'Italie, l'auteur n'ait pas tiré plus grand parti de ce qui se passe autour de lui et qu'il s'en rapporte autant aux livres anglais. Il semble que M. R. ait des idées un peu superficielles sur les grands événements du passé; il nous apprend que Constantin, représentant de la bourgeoisie, utilisa le prolétariat chrétien pour écraser l'aristocratie romaine. Écrit en français par un étranger, le livre n'est pas toujours facile à lire.

G. Sorel.

F. Lassalle. — Capital et travail, *suivi du procès de haute trahison intenté à l'auteur* (traduit par V. Dave et L. Rémy. 1 vol. in-12 de 395 p., Giard et Brière, Paris, 1904.

Ce volume de Lassalle contient tout l'essentiel de ses doctrines économiques; son influence a été énorme sur le socialisme contemporain; c'est avec les idées de Lassalle que la propagande de M. J. Guesde a commmencé et il semble qu'en Allemagne même l'influence de Lassalle n'ait pas diminué; au fond de la crise du socialisme allemand actuel il ne serait pas très difficile de trouver les luttes entre les tendances marxistes et lassaliennes. Ce livre est un pamphlet et la forme adoptée a eu des conséquences très graves; l'auteur était un métaphysicien qui, de la philosophie, était passé au droit et de là était entré sur le terrain économique; il ne voyait donc pas les questions comme peuvent les voir les simples économistes; toute son exposition suppose une énorme infrastructure métaphysique, que ne pouvaient soupçonner ses lecteurs; en fait ceux-ci lisaient autre chose que ce qui était écrit et il y aurait, peut-être, un livre important à écrire sur les contresens auxquels a donné lieu l'exposition de Lassalle.

Quand on examine les thèses lassalliennes, on les trouve beaucoup moins simples qu'elles ne paraissent être au premier abord; il serait bien à désirer que M. Andler fit pour ce livre un commentaire perpétuel, comme il en a fait un pour le *Manifeste communiste* de Marx; je ne saurais trop recommander de consulter constamment son livre sur les *Origines du socialisme d'État en Allemagne*. On a souvent contesté à Lassalle l'originalité en matière économique; il s'est servi des livres classiques, mais il a tout transformé, si bien que les auteurs utilisés par lui n'eussent pu reconnaître leurs idées après leur passage à travers la philosophie lassallienne. La notion de la nécessité économique n'avait jamais été qu'un accessoire chez les économistes, tandis qu'ici elle devient la pièce maîtresse du système et donne une nouvelle couleur à toutes les parties.

Je crois aussi que l'on n'a pas toujours parfaitement compris les projets de Lassalle sur les associations ouvrières : on a considéré ces projets comme une imitation de ceux de L. Blanc; c'est à mon sens une erreur grave. Les idées de Lassalle sont fondées sur l'expérience agraire

de la monarchie prussienne; les rois de Prusse avaient colonisé des pays déserts; il s'agit de créer une colonisation industrielle sous leur direction; une telle vue correspondait si bien aux tendances de la dynastie que Bismark a regretté que Lassalle fût mort prématurément et l'a toujours regardé comme un homme dont la collaboration eût pu lui être précieuse.

G. SOREL.

Dott. Teresa Labriola. — REVISIONE CRITICA DELLE PIU RECENTI TEORIE SU LE ORIGINI DEL DIRITTO. Brochure in-8°, 188 pages, Rome, Lœscher, 1901.

Dott. Teresa Labriola. — DEL CONCETTO TEORICO DELLA SOCIETA CIVILE. Brochure in-8°, 35 pages, Rome, Lœscher, 1901.

Ces deux brochures s'enchaînent et se complètent. La première est un historique des transformations de la philosophie du droit depuis Hegel jusqu'aux sociologues contemporains. La seconde, quoique beaucoup plus courte, est plus substantielle et plus originale. L'effort visible de l'auteur est de prendre position entre le pur formalisme de l'ancienne philosophie du droit et le matérialisme historique et économique de la plupart des sociologues. La philosophie du droit doit reposer sur la connaissance génétique de l'ensemble des faits sociaux. Or l'application d'une méthode historico-évolutive à l'étude de ces phénomènes conduit à constater une correspondance entre le passage des hordes indifférenciées aux sociétés complexes et la substitution des normes rationnelles aux normes instinctives. Le sociologue le plus réaliste doit donc conclure que la philosophie du droit a un objet.

Mais cet objet ne peut être défini comme le faisait la philosophie du libéralisme : le rapport de l'État et de l'individu. Ce sera le rapport de l'État et de la société civile. L'ancienne et glorieuse école du droit naturel a depuis longtemps terminé sa carrière. Mais les problèmes de la philosophie du droit n'ont pas été purement et simplement absorbés par l'éthique, la sociologie et la psychologie. La philosophie du droit est à la fois science éthique, science psychologique et science sociale. Mais elle a un objet défini : c'est une révision plus générale et plus intime des concepts qu'on trouve à la base des différentes disciplines sociales : c'est une critique du droit en vigueur, une anticipation du droit en voie de formation. Elle est à la fois théorique et tournée vers l'action. Elle reste initiatrice comme l'était la doctrine du droit naturel. Celle-ci fut la philosophie de l'émancipation libérale; la nôtre doit tendre à être l'instrument théorique de la réforme sociale.

Mme Labriola se rallie à cette philosophie de l'histoire que l'on nomme le matérialisme économique. Mais elle ne tient pas pour démontré que la propriété fasse absolument obstacle à l'existence d'une société civile. Elle combat une autre doctrine chère aux

marxistes : c'est que l'État serait toujours l'instrument de la classe économiquement dominante. Elle lui oppose une constatation de la sociologie objective qui nous montre l'État servant toujours en une large mesure les fins collectives.

Néanmoins Mme Labriola est loin d'être une adepte des doctrines de Hegel : elle ne lui emprunte que la distinction de la société civile et de l'État. Elle reproche aux hégéliens leur excès d'idéalisme et relève dans leurs conceptions sociologiques un grand défaut de précision. L'État n'est ni le reflet ni l'abrégé de la société. Il faut le considérer comme l'organe de la cohésion et comme le sommet de toutes les organisations sociales. Il se distingue de la société en tant qu'il représente les intérêts d'une classe dominante, mais il n'a jamais pu représenter directement et exclusivement l'intérêt d'une seule classe.

Cette doctrine nous parait inspirée de Wundt, d'après lequel l'État doit être l'agent de l'unité de la société civile (Gesellschaftseinheit). Mme Labriola s'efforce de nous prouver que cette réaction de l'État sur la société ne menace pas la liberté de l'individu. L'oppression de l'individu ne peut jamais être l'effet de la solidarité et de l'harmonie; elle est l'œuvre de la classe prépondérante qui n'a jamais souci que de la liberté et des droits de ses membres.

Mme Labriola nous semble avoir défini avec une précision supérieure à celle de ses maitres allemands la position de la philosophie du droit entre la théorie de l'action sociale et les sciences sociales objectives. Mais peut-être n'a-t-elle pas fait une critique suffisante des concepts du réalisme sociologique et du matérialisme économique. Le passage de l'instinct à la raison est la condition de cet état de droit qu'elle oppose légitimement au conflit des forces économiques; mais ce passage, le pur objectivisme peut-il le comprendre et l'avouer ?

GASTON RICHARD.

Prof. Illuminato Dispensa. — LA SCIENZA DELL' INSEGNAMENTO FONDATA SULLA SOCIOLOGIA. Brochure in-8°, 70 pages. Bologne, Zamorani Albertazzi, 1902.

L'auteur de cet essai, qui aura une suite, s'est proposé un double objet : 1° démontrer que l'instruction doit devenir une éducation mentale véritable, cessant d'hypertrophier l'intelligence aux dépens du sentiment et de l'énergie; 2° rajeunir la théorie de l'enseignement en l'appuyant sur la sociologie. Mais qu'est-ce que la sociologie pour lui? Est-ce une classification et une généalogie des types sociaux réellement observables? En ce cas quel concours peut-elle apporter à la didactique, à la science de l'enseignement? La sociologie est-elle au contraire une philosophie de l'histoire des idées? Alors en quoi repose-t-elle sur l'observation des faits sociaux ? Sans doute, les méthodes qui

ont créé le savoir, et qui doivent présider au développement abrégé de l'esprit humain, en chaque enfant, sont nées et se sont perfectionnées dans l'esprit de l'homme social. Mais l'organisation sociale définie n'a-t-elle pas été le plus souvent un obstacle à leur création et à leur diffusion? L'auteur cite Herbart comme un devancier : mais qui, plus qu'Herbart, a mis la pédagogie en garde contre la tentation de faire servir l'éducation aux fins sociales telles que chaque génération peut se les représenter ?

GASTON RICHARD.

Dott. Giorgio del Vecchio. — IL SENTIMENTO GIURIDICO. Brochure in-8°, 18 pages ; Turin, Bocca, 1902. — L'EVOLUZIONE DELL' OSPITALITA. Brochure, 15 pages, Rome, Scansano, 1902.

L'intention de l'auteur de ces deux essais est de réconcilier dans la constitution de la philosophie du droit la méthode historique et la méthode critique. Dans la première de ses brochures il s'attache à distinguer entre le sentiment inné du juste et la série de ses manifestations historiques : on ne peut en faire un produit de l'histoire sans outrepasser les bornes de la science et sans faire violence à l'esprit critique. — L'étude de l'évolution de l'hospitalité, permet à Del Vecchio de montrer que la succession des faits sociaux donne à l'idée de l'égalité des droits l'occasion de se manifester avec une intensité croissante dans l'organisation juridique. — L'histoire des sociétés occidentales nous fait assister à une décadence progressive du sentiment de l'hospitalité, contrastant d'une façon énigmatique avec l'adoucissement, la moralisation du patriotisme. L'énigme disparaît si l'on attache l'hospitalité à l'histoire du droit. Les devoirs de l'hospitalité, consacrés par la religion, dérivaient de la situation inférieure, faite à l'étranger par le droit primitif. Pas de droit personnel alors. Celui qui a rompu avec son clan, sa tribu, sa cité, reste sans protection légale. L'hôte qui l'accueille au nom des dieux hospitaliers répond par là même pour lui. On sait quelles transformations cette situation juridique a subies au cours du développement du droit romain et du droit moderne. Au terme, l'homme exerce ses droits civils d'une façon entièrement indépendante des liens du sang, et des liens territoriaux. Les devoirs religieux de l'hospitalité perdent donc toute raison d'être. — Cette étude nous a paru bien conduite et bien documentée, et nous souhaitons que Del Vecchio donne une forme plus explicite à sa conception philosophique de l'histoire du droit.

GASTON RICHARD.

V. — Histoire de la philosophie.

P.-Félix Thomas. — Pierre Leroux, sa vie, son œuvre, sa doctrine. Paris, Alcan, 1 vol. in-8°.

Cet ouvrage, très intéressant et agréable à lire, se divise en deux parties. La première contient la biographie de Pierre Leroux. Cette biographie documentée aux meilleures sources éclaire plusieurs points jusqu'ici obscurs de l'histoire du Saint-Simonisme. On y voit un exemple de l'existence difficile qu'une société trop organisée réserve ordinairement à ceux qui mettent en question les principes qui la dirigent. « L'histoire de Pierre Leroux, remarque M. Thomas, est celle de la plupart des réformateurs de son époque; c'est celle de Fourier qui, fils de commerçants, dut se faire, malgré sa répugnance, commerçant lui-même, ne pouvant, faute de naissance, entrer, comme il l'eût désiré, à l'école des officiers du génie; c'est celle de Proudhon qui, fils d'un ouvrier et d'une paysanne, est raillé cruellement par ses camarades parce qu'il vient au lycée mal mis, en sabots, et souvent sans chapeau, et qui, plus tard, est obligé de se faire correcteur-typographe et prote pour gagner sa vie; c'est celle de Louis Blanc qui, à dix-neuf ans, est tour à tout copiste, clerc d'avoué, répétiteur; de Buchez, qui ne s'élève à une carrière libérale que par un travail acharné, ses parents très pauvres ne pouvant lui donner aucun secours; de Cabet qui était fils d'un tonnelier de Dijon sans fortune; c'est celle enfin de Bazard, de Rodrigues, d'Enfantin et de beaucoup d'autres... » On songe, en lisant cela, à l'histoire des maréchaux de l'Empire; mais ni honneurs ni majorats ne récompensèrent ces héros pacifiques et misérables. Le christianisme a toujours considéré la pauvreté comme le privilège naturel des travailleurs de l'esprit et nous en sommes encore là.

On sait, que ces apôtres grands ou petits : Saint-Simon, Enfantin, Jean Raynaud, Cabet, etc., ne vécurent pas longtemps en parfaite intelligence, et l'on voit ici sur le vif comment naissent les schismes. Ce sont des conflits de tempéraments avant d'être des conflits d'idées. Peut-être manqua-t-il au Saint-Simonisme naissant, pour assurer sa fortune, cette vertu d'humilité, cette subordination de l'individualité pensante à un but commun si caractéristique dans la grande époque du catholicisme. Pierre Leroux, en particulier, était par tempérament un dissident, ce que les parlementaires allemands appellent, je crois, un *sauvage*; les hommes de cette sorte, dès qu'ils s'enferment dans un groupe, s'y sentent mal à l'aise, et le quittent bientôt pour aller fonder ailleurs un groupe nouveau; et ainsi de suite. L'histoire du Saint-Simonisme, particulièrement vers 1830, est très suggestive sur ce point particulier, comme elle est, dans son ensemble, un document pour l'étude du sentiment religieux *social* encore si imparfaitement connu.

Ne nous y trompons pas : c'est le sentiment religieux [1] qui fonctionne ici, sous des apparences laïques. La réadaptation est très intéressante et demanderait à être examinée de près. Notre société contemporaine reprend peu à peu possession du sentiment religieux, autrefois monopolisé par l'Église, mais elle cherche, avec une logique inconsciente et sûre, à en éliminer les formes extrêmes, l'émotivité morbide que le passé ne savait ni ne pouvait reconnaître et traiter comme telle.

Exilé en 1851, Leroux se réfugie en Angleterre et va demander appui à Stuart Mill, qui l'avait engagé, quelques mois plus tôt, à lui rendre à Londres une visite « fraternelle ». On lira avec curiosité le récit de l'accueil glacial que le secrétaire de la « Très honorable compagnie des Indes » fit à ce visiteur hirsute et compromettant. Cette époque de la vie de notre philosophe est particulièrement douloureuse. Les exilés se divisent entre eux, et tous font la guerre à Pierre Leroux. De retour en France, il continue (comme Balzac, auquel il ressemble par certains traits) à se débattre entre des projets chimériques, perpétuellement déçus, et des difficultés matérielles jamais surmontées; toujours énergique cependant jusqu'à son dernier jour, il publie volume sur volume. Il mourut à Paris, pendant la Commune, et George Sand suivit à pied son cercueil. Tel qu'il nous apparaît dans cette biographie consciencieuse et émouvante, Leroux nous offre un spécimen excellent du type philosophe-réformateur avec ses qualités et ses défauts les plus saillants : une extrême aisance à se mouvoir dans le monde des idées et une maladresse foncière dans la vie pratique.

La seconde partie du volume est consacrée à un exposé méthodique de la philosophie de Pierre Leroux. Ce n'était pas une entreprise aisée que d'extraire de dix journaux et de trente et un volumes et brochures l'essence de sa doctrine. A travers des citations bien choisies et le commentaire pénétrant de M. Thomas, Leroux nous apparaît ici comme un penseur digne de sortir de l'oubli. « Son œuvre entière est inspirée par une même pensée qui en explique à la fois l'importance et l'unité. Cette pensée se trouve résumée dans les deux principes suivants auxquels, à chaque instant, Pierre Leroux en appelle. Le premier, emprunté à Hippocrate, c'est que la vie des corps ne résulte pas simplement de la juxtaposition des éléments qui les composent mais bien de leur cohésion et de leur harmonie.... Toutefois — et c'est là le deuxième principe, cet accord et cette harmonie d'où résultent et la vie individuelle et la vie sociale, ne sauraient être réalisés sans une

1. Il est à remarquer que les sens de ces deux mots « religieux » et « laïque » tendent à se rapprocher de plus en plus. Nous sommes ici en pleine transition et les difficultés de vocabulaire opposent une résistance considérable au progrès social. Ce qu'il y a d'essentiel et de permanent dans le sentiment religieux entre peu à peu dans le sens du mot laïque. A tout prendre, et si on laisse à part le sens politique et vulgaire des deux mots, il reste des différences très extérieures de rites définis opposés à des rites en formation, et, par-dessus tout, une différence de *costume*. (La question du célibat étant réservée comme non encore résolue par la société laïque.)

religion ». Or, aux yeux de Pierre Leroux, le christianisme a achevé sa mission, il faut donc chercher autre chose. Chose remarquable, Joseph de Maistre disait, à peu près à la même époque : « Tout vrai philosophe doit opter entre ces deux hypothèses : ou qu'il va se former une nouvelle religion, ou que le christianisme sera rajeuni de quelque façon extraordinaire ». Ce rajeunissement, nous savons comment il a échoué, et comment il devient de plus en plus difficile. Des deux hypothèses de Joseph de Maistre, il semble bien que la force des choses soit en train — dans les années très critiques que nous traversons — de se décider pour la première. Préciser les traits de cette religion nouvelle, non pas le côté extérieur et social dont il n'avait pas senti l'importance, mais la doctrine intérieure, c'est presque tout l'effort de Pierre Leroux. Il a, notamment sur le rôle du sentiment, des intuitions singulières. « C'est avec le sentiment caché sous les idées qu'on peut réellement faire de l'électisme, c'est-à-dire de la synthèse : c'est en brisant les formes dans lesquelles le sentiment s'est enfermé qu'on peut lui rendre la liberté et lui faire revêtir la forme d'une idée nouvelle... l'idée n'est qu'une enveloppe, une forme nécessaire, il est vrai. Mais ce qui est sous cette forme, c'est le sentiment qui a pris cette enveloppe et doit la quitter pour en prendre une autre ». Il faudrait souligner tout ce passage qui est d'un grand psychologue. Le rôle du sentiment est reconnu ici comme lien sous-jacent de l'association des images, et aussi comme phénomène social de premier ordre. L'école de Ribot emploiera plus tard le meilleur de ses efforts à développer cette idée, en la creusant encore, il est vrai, c'est-à-dire en tâchant de raccorder le sentiment à ses conditions organiques et par là, indirectement, à ses conditions extérieures, sociales et économiques. Si les rapports de l'être pensant avec son milieu, à un moment donné, peuvent être expliqués, c'est d'abord par là. Cette vue si nette du rôle du sentiment, suffirait pour sauver l'œuvre de Pierre Leroux de l'oubli. « Je suis un voyant », aimait-il à dire. Sur ce point, tout au moins, il avait raison.

Tout, du reste, n'est pas d'égale valeur dans son œuvre, et ce fut surtout la culture scientifique qui lui manqua. On se demande s'il avait lu Cabanis. Ce grand courant, sorti de Descartes, était alors souterrain, enfermé dans la médecine, d'où il ne devait remonter au jour que plus tard. La philosophie de l'époque dont nous parlons en subit à peine l'influence. C'est par là, sans aucun doute, que s'explique sa médiocrité.

« C'est dans l'Humanité, remarque M. Thomas, que P. Leroux donne sa grande théorie de la solidarité[1] qui, après de longues années d'oubli, semble renaître plus forte que jamais ». Il voit dans la solidarité un « fait » et un « devoir ». On sait l'usage un peu sommaire que M. Léon Bourgeois a fait des idées de Pierre Leroux, et nous ne reviendrons pas sur les objections auxquelles donne lieu cette théorie

1. C'est à Pierre Leroux qu'on doit l'introduction de ce mot dans le vocabulaire de la philosophie.

médiocrement intéressante sous sa forme contemporaine, et qui n'est, à tout prendre, qu'un moment de transition vers une conception véritablement scientifique des rapports de dépendance entre les êtres ou mieux encore des relations entre les forces; cependant, toutes les fois qu'il se laisse guider par ses dons de psychologue, P. Leroux redevient très intéressant. L'instinct de sociabilité est analysé par lui avec beaucoup de finesse. Comme tous les penseurs de son temps, il a cependant le tort — très fréquent encore aujourd'hui — de ne tenir aucun compte de la valeur sociale, nous ne dirons pas de l'égoïsme (le mot a un arrière-sens morbide) mais de l'intérêt bien entendu. Ce mot d'intérêt, malgré l'effort des penseurs anglais, reste encore un mot mal famé, et c'est grand dommage, car il éclaire certains problèmes de morale sociale à jamais obscurs autrement. Pierre Leroux, en cela encore, est un pur chrétien. Le préjugé de l'altruisme absolu fut indispensable au passé, c'est entendu; l'Église réussit à le porter au plus haut degré de tension par une méthode admirablement subtile et savante; mais n'oublions pas la peine qu'elle dépensa et les artifices dont elle usa pour embrigader ce sentiment, toujours précaire, malgré tous ses soins, et reconnaissons aussi ce qui se mêle d'hypocrisie latente, d'égoïsme inavoué, à notre morale altruiste. Méconnaître l'importance primordiale de l'intérêt est une erreur qui était encore permise au temps de Pierre Leroux, mais qui, dans une société à base scientifique, resterait une source inépuisable de malentendus.

Sur la perfectibilité humaine, et surtout sur la vie future, Pierre Leroux est plutôt un rêveur qu'un philosophe. Mais les théories et les hypothèses qu'il émet sont très intéressantes pour l'historien des idées qui veut retrouver l'une après l'autre les étapes de certaines croyances descendant peu à peu du ciel sur la terre. Il en est de même de ce qu'on pourrait appeler la théologie de ce penseur. Les vues les plus ingénieuses s'y multiplient. Leroux essaie de transcrire certains dogmes, celui de la Trinité notamment, en langage nouveau. Si le catholicisme avait poursuivi son évolution logique il en serait venu là, et nous n'aurions pas aujourd'hui le spectacle de tant de vérités murées encore vivantes. Mais à quoi bon ces regrets! tout nous fait voir de plus en plus qu'ils sont inutiles. Aidons plutôt ces vérités à renaître ailleurs avec des formes nouvelles. Il faut signaler ici, entre autres choses, une critique excellente du principe de la séparation des pouvoirs spirituel et temporel. En fait, cette distinction est vaine; un état fortement centralisé comme le nôtre ne peut pas éviter de s'occuper du spirituel, et chaque jour montre davantage qu'il en est ainsi. On peut s'en féliciter ou s'en plaindre, mais le fait est évident.

En somme la vie politique, comme les autres formes de la vie, est régie par un rythme selon lequel les liens sociaux se resserrent ou se distendent, une époque de concentration, d'« unité morale », de pouvoir succédant à une époque d'initiative privée, de liberté individuelle. Pierre Leroux, qui était, au fond, tout le contraire d'un individualiste,

n'a pas écrit pour son temps, mais pour le nôtre, qu'il devançait. C'est ce qui fait pour nous sa modernité. Il a pressenti le moment où le corps social chercherait à se « réintégrer » de nouveau en une synthèse supérieure, et il doit nous intéresser par un sentiment très puissant de l'unité sociale. Ce que nous savons de plus que lui, c'est que cette unité ne peut pas être durable, qu'elle n'est qu'un moment de la transition perpétuelle, qu'un État, pas plus qu'une Église, lorsqu'il a pris sa forme, ne la conserve pas, car la conserver serait mourir. Pour la politique, comme pour la science, il n'y a que du provisoire, et quand la politique voudra devenir scientifique, il faudra qu'elle retienne d'abord cela.

« C'était un grand esprit qu'on ne s'est peut-être jamais donné suffisamment la peine de comprendre », dit M. Faguet, parlant de Pierre Leroux. L'étude de M. Thomas comblera cette lacune de l'histoire des idées au XIXe siècle. Nous recommandons la lecture de cet excellent volume.

A. GODFERNAUX.

Élie Halévy. — LA FORMATION DU RADICALISME PHILOSOPHIQUE, t. III; *Le radicalisme philosophique*, in-8°. F. Alcan, v-512 p.

Nous avons rendu compte des deux premiers volumes de cet important ouvrage dans le numéro de juin 1902 de la *Revue philosophique*. Le troisième et dernier volume, qui complète cette belle étude, n'offre pas moins d'intérêt que les précédents. Il nous montre les radicaux philosophiques groupés sous les ordres de Bentham et de James Mill, attaquant, en bloc et systématiquement, tous les sophismes des partis conservateurs : les sophismes économiques, au service d'une politique de protection qui fait « pâtir tous les consommateurs, c'est-à-dire tous les citoyens sans exception (*Avant-propos*, p. II) »; les sophismes politiques, qui « ont fini par accréditer en Angleterre cette idée, que gouvernement complexe et gouvernement libéral sont deux expressions synonymes (p. III) »; les sophismes philosophiques, qui « soutiennent la morale sentimentale, et en particulier la morale ascétique », en exhortant l'individu à sacrifier son intérêt à la société, c'est-à-dire « aux intérêts de la corporation gouvernante (p. IV) ».

Il se compose de trois chapitres : I. *Les lois naturelles de la société économique*; II. *L'organisation de la justice et de l'État*; III. *Les lois de la pensée et les règles de l'action.*

Le premier chapitre est consacré à l'exposition et à l'examen des théories économiques de Ricardo, de James Mill et de Mac Culloch. M. E. Halévy y signale la contradiction qui existe entre la thèse de l'identité naturelle des intérêts sur laquelle les radicaux philosophiques fondent le libre échange et leurs principes de la population et de la rente différentielle.

« Dans l'économie politique orthodoxe, telle qu'elle se constitue entre 1815 et 1832, c'est, pour qui considère la réalité des doctrines, la doctrine naturaliste qui prévaut. Si la science économique ressemblait aux autres sciences, elle devrait, du jour où elle serait constituée, permettre au législateur qui l'a étudiée de prévoir par elle les crises économiques et d'y pourvoir par son intervention raisonnée. Mais la science économique, chez Ricardo, chez James Mill, chez Mac Culloch, se reconnait jusqu'à un certain point incapable de prévoir.... Elle se reconnait, en définitive, incapable de pourvoir, si ce n'est par une politique d'abstention systématique, aux crises qu'elle constate; elle compte, non sur la puissance du savoir, mais sur la *vis medicatrix naturæ*. La philosophie du libre-échange, c'est au fond le naturalisme, ou l'empirisme. Mais, d'autre part, les nouveaux théoriciens ne consentiraient pas à être désignés par le vocable de naturalistes; ils se tiennent, au contraire, pour des rationalistes, ils croient, ils veulent croire qu'ils sont en mesure de démontrer la thèse de l'identité naturelle des intérêts, à la manière d'un théorème de géométrie. Les principes mêmes sur lesquels ils se fondent, et qu'ils ont empruntés à Malthus, — le principe de population, la loi de la rente différentielle, — les démentent. Il n'en est pas moins vrai qu'en fin de compte nature reste pour eux synonyme d'harmonie, de justice et de raison; qu'ils se conforment, presque sans le savoir, à certains principes philosophiques que ne justifie pas leur doctrine, tels que le principe de la simplicité des lois naturelles et le principe de l'ordre; et que de cette illusion, qu'ils partagent avec leur public, dérivent en grande partie leur prestige et leur influence (p. 111). »

Le chapitre II fait connaître la doctrine des radicaux philosophiques sur la procédure et l'organisation judiciaires et sur le droit constitutionnel. L'auteur y fait remarquer que, dans leurs vues de réformes politiques, Bentham et James Mill appliquent constamment le principe de l'identification artificielle des intérêts. « Bentham, dit-il, réclame, d'une part, une autorité gouvernementale, un pouvoir administratif, pour organiser systématiquement la défense des intérêts individuels, et prescrit, d'autre part, une série d'artifices constitutionnels, qui, subordonnant rigoureusement les gouvernants aux gouvernés, les empêcheront de jamais séparer leurs intérêts particuliers d'avec les intérêts de la nation. L'État, tel que le conçoit Bentham, est une machine si bien construite que chaque individu, pris individuellement, ne peut un instant se dérober au contrôle de tous les individus, pris collectivement (p. 228). »

Le troisième et dernier chapitre traite de la psychologie et de la morale des radicaux philosophiques. Leur psychologie est celle de l'associationnisme que James Mill tente de simplifier en réduisant l'association par ressemblance à l'association par contiguité. Leur morale est l'utilitarisme, « une morale de la prudence d'abord, et, ensuite, de la bienveillance et de la bienfaisance dans les limites de la prudence »;

c'est une morale à la base même de laquelle « l'égoïsme est installé ».

« Tout l'effort du psychologue associationniste, dit M. Halévy, c'est de démontrer que l'égoïsme est le mobile primitif dont toutes les affections de l'âme sont les complications successives. Tout l'effort du moraliste utilitaire, c'est, en retour, de subordonner les impulsions sentimentales, égoïstes ou désintéressées, à un égoïsme réfléchi. Puisque la somme du bonheur total se compose des unités individuelles, ne suffit-il pas, pour que tous soient heureux, que chacun soit égoïste? Ainsi raisonnent les chefs de la nouvelle école; et Bentham, à vrai dire, n'invoque pas d'autre argument à l'appui de son *self-preference principle*, ou principe de l'égoïsme universel (p. 314). »

Et plus loin : « C'est en somme le code moral d'un temps nouveau que promulguent Bentham et James Mill. Ce n'est plus la morale religieuse et aristocratique, ascétique ou chevaleresque, qui fait des antipathies et des sympathies courantes la règle sentimentale de ses jugements pratiques, exalte les vertus d'éclat et d'exception, et commande aux masses, dans l'intérêt d'une classe gouvernante, l'humilité ou le sacrifice. C'est une morale plébéienne ou plutôt bourgeoise, faite pour des artisans laborieux et des commerçants avisés, qui enseigne aux sujets à prendre en mains la défense de leurs intérêts, une morale raisonneuse, calculatrice et prosaïque. La morale des utilitaires, c'est leur psychologie économique mise à l'impératif. Deux siècles plus tôt, Hobbes avait fondé sur la doctrine de l'utilité tout un système de despotisme social; en fait, le principe de l'identité artificielle des intérêts, sur lequel Bentham asseyait sa théorie juridique, justifiait une telle interprétation de l'utilitarisme : c'est la menace d'un châtiment infligé par le souverain qui fait pour l'individu la liaison de l'intérêt avec le devoir. Mais, insensiblement, le progrès et le triomphe de la nouvelle économie politique ont déterminé, dans la doctrine, la prépondérance d'un autre principe, suivant lequel les égoïsmes s'harmonisent d'eux-mêmes dans une société conforme à la nature. A ce point de vue nouveau, pour les théoriciens de l'utilitarisme, la notion fondamentale n'a plus été celle d'obligation, mais celle d'échange, le mobile de l'action morale n'a plus été la crainte, mais plutôt la confiance. Le moraliste utilitaire dispense le législateur d'intervenir, dans la mesure où, par ses conseils et son exemple, il tend, conformément à l'hypothèse des économistes politiques, à réaliser dans la société l'harmonie des égoïsmes (p. 316). »

Ainsi, le principe de l'identité naturelle des intérêts, admis au commencement du XIXe siècle dans l'ordre économique, s'opposait heureusement aux conséquences absolutistes que l'on avait pu et que l'on pouvait, dans l'ordre politique, tirer logiquement de la doctrine utilitaire. A cette remarque très juste, il convenait, croyons-nous, d'ajouter que le droit commun d'échange, respecté et garanti, qui est la condition nécessaire de l'harmonie naturelle des intérêts, implique en réalité une autre loi de la conduite humaine que l'égoïsme, même

réfléchi, une autre morale que l'utilitarisme. Les économistes oublient aisément les principes de morale rationnelle sur lesquels repose leur science : devoir de respecter la liberté, la propriété, devoir de sincérité dans les contrats que l'on forme, devoir d'observer loyalement les engagements pris. Sous-entendus, ces principes ne laissent pas d'exister, de s'imposer aux égoïsmes, dont ils n'assurent l'harmonie qu'à la condition de les régir en leur mouvement et leur action. Ces principes ne devraient pas échapper à l'attention et à l'examen du philosophe.

La conclusion du livre contient quelques pages remarquables sur l'individualisme des radicaux philosophiques. L'auteur reconnait l'insuffisance de l'analyse sur laquelle est fondé leur système, le défaut de cohérence résultant des principes distincts qui s'y font en quelque sorte concurrence. Il estime néanmoins que Bentham et James Mill « avaient raison lorsqu'ils voyaient dans l'individu le principe d'explication des sciences sociales (p. 369) ». « Il ne faut pas, dit-il, se laisser aller à voir dans l'individualisme une excentricité philosophique, l'opinion singulière de quelques théoriciens. Dans l'Europe moderne tout entière, c'est un fait que les individus ont pris conscience de leur autonomie, et que chacun exige le respect de tous les autres, considérés comme ses semblables ou ses égaux : la société apparait, et apparait peut-être de plus en plus, comme issue de la volonté réfléchie de ceux qui la composent. L'apparition même et le succès des doctrines individualistes suffiraient déjà à prouver que, dans la société occidentale, l'individualisme est le vrai. L'individualisme est le caractère commun du droit romain et de la morale chrétienne. L'individualisme est ce qui fait la ressemblance entre les philosophies, si diverses d'ailleurs, de Rousseau, de Kant, de Bentham. Il est permis, aujourd'hui encore, de plaider la cause de l'individualisme, soit qu'on le considère comme une méthode pour l'explication scientifique des faits sociaux, soit qu'on le considère comme une doctrine pratique, capable d'orienter l'activité du réformateur (p. 367). »

Nous souscrivons à ce jugement, qui n'est pas simplement, pour nous, un jugement de fait, une constatation : *L'individualisme est le vrai*, le vrai moral et le vrai politique. Mais nous tenons qu'il est nécessaire d'établir une distinction entre les différentes espèces d'individualisme, et que les objections, à notre sens décisives, qui atteignent, en sa base psychologique et morale, l'individualisme de Bentham, ne portent nullement contre celui de Kant.

F. PILLON.

A. Bossert. — SCHOPENHAUER, L'HOMME ET LE PHILOSOPHE. Paris, Hachette, 1904, VIII-350 p., in-12.

Cet ouvrage ressemble beaucoup aux *Reisebücher* et *Tagebücher* auxquels l'auteur emprunte souvent ses matériaux. Les titres mêmes de

c'est une morale à la base même de laquelle « l'égoïsme est installé ».

« Tout l'effort du psychologue associationniste, dit M. Halévy, c'est de démontrer que l'égoïsme est le mobile primitif dont toutes les affections de l'âme sont les complications successives. Tout l'effort du moraliste utilitaire, c'est, en retour, de subordonner les impulsions sentimentales, égoïstes ou désintéressées, à un égoïsme réfléchi. Puisque la somme du bonheur total se compose des unités individuelles, ne suffit-il pas, pour que tous soient heureux, que chacun soit égoïste? Ainsi raisonnent les chefs de la nouvelle école; et Bentham, à vrai dire, n'invoque pas d'autre argument à l'appui de son *self-preference principle*, ou principe de l'égoïsme universel (p. 314). »

Et plus loin : « C'est en somme le code moral d'un temps nouveau que promulguent Bentham et James Mill. Ce n'est plus la morale religieuse et aristocratique, ascétique ou chevaleresque, qui fait des antipathies et des sympathies courantes la règle sentimentale de ses jugements pratiques, exalte les vertus d'éclat et d'exception, et commande aux masses, dans l'intérêt d'une classe gouvernante, l'humilité ou le sacrifice. C'est une morale plébéienne ou plutôt bourgeoise, faite pour des artisans laborieux et des commerçants avisés, qui enseigne aux sujets à prendre en mains la défense de leurs intérêts, une morale raisonneuse, calculatrice et prosaïque. La morale des utilitaires, c'est leur psychologie économique mise à l'impératif. Deux siècles plus tôt, Hobbes avait fondé sur la doctrine de l'utilité tout un système de despotisme social; en fait, le principe de l'identité artificielle des intérêts, sur lequel Bentham asseyait sa théorie juridique, justifiait une telle interprétation de l'utilitarisme : c'est la menace d'un châtiment infligé par le souverain qui fait pour l'individu la liaison de l'intérêt avec le devoir. Mais, insensiblement, le progrès et le triomphe de la nouvelle économie politique ont déterminé, dans la doctrine, la prépondérance d'un autre principe, suivant lequel les égoïsmes s'harmonisent d'eux-mêmes dans une société conforme à la nature. A ce point de vue nouveau, pour les théoriciens de l'utilitarisme, la notion fondamentale n'a plus été celle d'obligation, mais celle d'échange, le mobile de l'action morale n'a plus été la crainte, mais plutôt la confiance. Le moraliste utilitaire dispense le législateur d'intervenir, dans la mesure où, par ses conseils et son exemple, il tend, conformément à l'hypothèse des économistes politiques, à réaliser dans la société l'harmonie des égoïsmes (p. 316). »

Ainsi, le principe de l'identité naturelle des intérêts, admis au commencement du XIXe siècle dans l'ordre économique, s'opposait heureusement aux conséquences absolutistes que l'on avait pu et que l'on pouvait, dans l'ordre politique, tirer logiquement de la doctrine utilitaire. A cette remarque très juste, il convenait, croyons-nous, d'ajouter que le droit commun d'échange, respecté et garanti, qui est la condition nécessaire de l'harmonie naturelle des intérêts, implique en réalité une autre loi de la conduite humaine que l'égoïsme, même

« Dans l'économie politique orthodoxe, telle qu'elle se constitue entre 1815 et 1832, c'est, pour qui considère la réalité des doctrines, la doctrine naturaliste qui prévaut. Si la science économique ressemblait aux autres sciences, elle devrait, du jour où elle serait constituée, permettre au législateur qui l'a étudiée de prévoir par elle les crises économiques et d'y pourvoir par son intervention raisonnée. Mais la science économique, chez Ricardo, chez James Mill, chez Mac Culloch, se reconnait jusqu'à un certain point incapable de prévoir.... Elle se reconnait, en définitive, incapable de pourvoir, si ce n'est par une politique d'abstention systématique, aux crises qu'elle constate; elle compte, non sur la puissance du savoir, mais sur la *vis medicatrix naturæ*. La philosophie du libre-échange, c'est au fond le naturalisme, ou l'empirisme. Mais, d'autre part, les nouveaux théoriciens ne consentiraient pas à être désignés par le vocable de naturalistes; ils se tiennent, au contraire, pour des rationalistes, ils croient, ils veulent croire qu'ils sont en mesure de démontrer la thèse de l'identité naturelle des intérêts, à la manière d'un théorème de géométrie. Les principes mêmes sur lesquels ils se fondent, et qu'ils ont empruntés à Malthus, — le principe de population, la loi de la rente différentielle, — les démentent. Il n'en est pas moins vrai qu'en fin de compte nature reste pour eux synonyme d'harmonie, de justice et de raison; qu'ils se conforment, presque sans le savoir, à certains principes philosophiques que ne justifie pas leur doctrine, tels que le principe de la simplicité des lois naturelles et le principe de l'ordre; et que de cette illusion, qu'ils partagent avec leur public, dérivent en grande partie leur prestige et leur influence (p. 111). »

Le chapitre II fait connaître la doctrine des radicaux philosophiques sur la procédure et l'organisation judiciaires et sur le droit constitutionnel. L'auteur y fait remarquer que, dans leurs vues de réformes politiques, Bentham et James Mill appliquent constamment le principe de l'identification artificielle des intérêts. « Bentham, dit-il, réclame, d'une part, une autorité gouvernementale, un pouvoir administratif, pour organiser systématiquement la défense des intérêts individuels, et prescrit, d'autre part, une série d'artifices constitutionnels, qui, subordonnant rigoureusement les gouvernants aux gouvernés, les empêcheront de jamais séparer leurs intérêts particuliers d'avec les intérêts de la nation. L'État, tel que le conçoit Bentham, est une machine si bien construite que chaque individu, pris individuellement, ne peut un instant se dérober au contrôle de tous les individus, pris collectivement (p. 228). »

Le troisième et dernier chapitre traite de la psychologie et de la morale des radicaux philosophiques. Leur psychologie est celle de l'associationnisme que James Mill tente de simplifier en réduisant l'association par ressemblance à l'association par contiguïté. Leur morale est l'utilitarisme, « une morale de la prudence d'abord, et, ensuite, de la bienveillance et de la bienfaisance dans les limites de la prudence »;

c'est une morale à la base même de laquelle « l'égoïsme est installé ».

« Tout l'effort du psychologue associationniste, dit M. Halévy, c'est de démontrer que l'égoïsme est le mobile primitif dont toutes les affections de l'âme sont les complications successives. Tout l'effort du moraliste utilitaire, c'est, en retour, de subordonner les impulsions sentimentales, égoïstes ou désintéressées, à un égoïsme réfléchi. Puisque la somme du bonheur total se compose des unités individuelles, ne suffit-il pas, pour que tous soient heureux, que chacun soit égoïste? Ainsi raisonnent les chefs de la nouvelle école; et Bentham, à vrai dire, n'invoque pas d'autre argument à l'appui de son *self-preference principle*, ou principe de l'égoïsme universel (p. 314). »

Et plus loin : « C'est en somme le code moral d'un temps nouveau que promulguent Bentham et James Mill. Ce n'est plus la morale religieuse et aristocratique, ascétique ou chevaleresque, qui fait des antipathies et des sympathies courantes la règle sentimentale de ses jugements pratiques, exalte les vertus d'éclat et d'exception, et commande aux masses, dans l'intérêt d'une classe gouvernante, l'humilité ou le sacrifice. C'est une morale plébéienne ou plutôt bourgeoise, faite pour des artisans laborieux et des commerçants avisés, qui enseigne aux sujets à prendre en mains la défense de leurs intérêts, une morale raisonneuse, calculatrice et prosaïque. La morale des utilitaires, c'est leur psychologie économique mise à l'impératif. Deux siècles plus tôt, Hobbes avait fondé sur la doctrine de l'utilité tout un système de despotisme social; en fait, le principe de l'identité artificielle des intérêts, sur lequel Bentham asseyait sa théorie juridique, justifiait une telle interprétation de l'utilitarisme : c'est la menace d'un châtiment infligé par le souverain qui fait pour l'individu la liaison de l'intérêt avec le devoir. Mais, insensiblement, le progrès et le triomphe de la nouvelle économie politique ont déterminé, dans la doctrine, la prépondérance d'un autre principe, suivant lequel les égoïsmes s'harmonisent d'eux-mêmes dans une société conforme à la nature. A ce point de vue nouveau, pour les théoriciens de l'utilitarisme, la notion fondamentale n'a plus été celle d'obligation, mais celle d'échange, le mobile de l'action morale n'a plus été la crainte, mais plutôt la confiance. Le moraliste utilitaire dispense le législateur d'intervenir, dans la mesure où, par ses conseils et son exemple, il tend, conformément à l'hypothèse des économistes politiques, à réaliser dans la société l'harmonie des égoïsmes (p. 316). »

Ainsi, le principe de l'identité naturelle des intérêts, admis au commencement du XIXe siècle dans l'ordre économique, s'opposait heureusement aux conséquences absolutistes que l'on avait pu et que l'on pouvait, dans l'ordre politique, tirer logiquement de la doctrine utilitaire. A cette remarque très juste, il convenait, croyons-nous, d'ajouter que le droit commun d'échange, respecté et garanti, qui est la condition nécessaire de l'harmonie naturelle des intérêts, implique en réalité une autre loi de la conduite humaine que l'égoïsme, même

réfléchi, une autre morale que l'utilitarisme. Les économistes oublient aisément les principes de morale rationnelle sur lesquels repose leur science : devoir de respecter la liberté, la propriété, devoir de sincérité dans les contrats que l'on forme, devoir d'observer loyalement les engagements pris. Sous-entendus, ces principes ne laissent pas d'exister, de s'imposer aux égoïsmes, dont ils n'assurent l'harmonie qu'à la condition de les régir en leur mouvement et leur action. Ces principes ne devraient pas échapper à l'attention et à l'examen du philosophe.

La conclusion du livre contient quelques pages remarquables sur l'individualisme des radicaux philosophiques. L'auteur reconnait l'insuffisance de l'analyse sur laquelle est fondé leur système, le défaut de cohérence résultant des principes distincts qui s'y font en quelque sorte concurrence. Il estime néanmoins que Bentham et James Mill « avaient raison lorsqu'ils voyaient dans l'individu le principe d'explication des sciences sociales (p. 369) ». « Il ne faut pas, dit-il, se laisser aller à voir dans l'individualisme une excentricité philosophique, l'opinion singulière de quelques théoriciens. Dans l'Europe moderne tout entière, c'est un fait que les individus ont pris conscience de leur autonomie, et que chacun exige le respect de tous les autres, considérés comme ses semblables ou ses égaux : la société apparait, et apparait peut-être de plus en plus, comme issue de la volonté réfléchie de ceux qui la composent. L'apparition même et le succès des doctrines individualistes suffiraient déjà à prouver que, dans la société occidentale, l'individualisme est le vrai. L'individualisme est le caractère commun du droit romain et de la morale chrétienne. L'individualisme est ce qui fait la ressemblance entre les philosophies, si diverses d'ailleurs, de Rousseau, de Kant, de Bentham. Il est permis, aujourd'hui encore, de plaider la cause de l'individualisme, soit qu'on le considère comme une méthode pour l'explication scientifique des faits sociaux, soit qu'on le considère comme une doctrine pratique, capable d'orienter l'activité du réformateur (p. 367). »

Nous souscrivons à ce jugement, qui n'est pas simplement, pour nous, un jugement de fait, une constatation : *L'individualisme est le vrai*, le vrai moral et le vrai politique. Mais nous tenons qu'il est nécessaire d'établir une distinction entre les différentes espèces d'individualisme, et que les objections, à notre sens décisives, qui atteignent, en sa base psychologique et morale, l'individualisme de Bentham, ne portent nullement contre celui de Kant.

F. PILLON.

A. Bossert. — SCHOPENHAUER, L'HOMME ET LE PHILOSOPHE. Paris, Hachette, 1904, VIII-350 p., in-12.

Cet ouvrage ressemble beaucoup aux *Reisebücher* et *Tagebücher* auxquels l'auteur emprunte souvent ses matériaux. Les titres mêmes de

certains chapitres : Dresde, l'Italie, Berlin, Francfort, correspondent au premier aspect; d'autres : les parents, l'éducation, le comptoir, la célébrité, les dernières années, au second. L'auteur raconte les faits, presque au jour le jour, laissant les conclusions se tirer dans et par l'esprit du lecteur, librement en apparence, mais au fond presque imposées par les faits racontés, les anecdotes, les citations, rapprochés avec beaucoup de sagacité. Cette méthode, à côté de son avantage d'objectivité, présente l'inconvénient de procéder par allusions parfois trop peu transparentes; c'est ainsi que, sur la critique (p. 224) d'une certaine forme de pessimisme, dont on ne nous dit même pas si elle est de Schopenhauer, le lecteur doit s'apercevoir à lui tout seul qu'elle porte contre le bilan des biens et des maux tel que cherche à l'établir Hartmann. On nous indique en passant l'apparition sous forme rudimentaire de certains points de doctrine qui se trouveront développés plus tard; par exemple la théorie des arts (p. 32), l'adhésion au criticisme kantien dès la théorie des couleurs. De même nous voyons le pessimisme de Schopenhauer se développer et se préciser graduellement, depuis une lettre de 1803 où sa mère le lui reproche, sous l'influence des circonstances extérieures, par exemple de son absence de patrie fixe qui le dispense de tous ménagements. Signalons un chapitre très suggestif, bien que trop condensé (ch. XXIX), sur les causes du long insuccès de Schopenhauer et de sa célébrité soudaine et presque posthume. Dans cette étude surtout biographique, les dessous sont aussi poussés que la peinture du personnage principal; ce sont tout d'abord Johanna et Adèle, puis Gœthe, Hegel, les disciples, enfin Richard Wagner (p. 318 sqq.). Il y a là une foule de renseignements utiles qu'on chercherait difficilement réunis ailleurs.

Dans cette étude sur l'homme et le philosophe, la partie relative à la philosophie est un peu négligée et ne nous apprend rien de bien nouveau. Elle a le mérite d'être presque exclusivement faite avec des citations de Schopenhauer : par exemple la critique du kantisme, le rapport à Kant des « trois sophistes » qui sont sa « descendance bâtarde. » Certains détails pourraient être critiqués : par exemple, on pourrait se demander si les considérations de Schopenhauer sur la destinée de l'individu sont bien une sorte de palinodie, comme semble le croire l'auteur, ou si, au contraire, étant très voisines de la théorie kantienne du caractère intelligible, elles ne sont pas parfaitement conciliables avec le système de Schopenhauer dès sa première exposition. Enfin, l'épigraphe, empruntée à Schopenhauer, est très juste; mais alors que viennent faire la critique, d'ailleurs tout juste esquissée, de son pessimisme (p. 224-5) et celle de l'ensemble du système (ch. XXIV)?

En somme, ce livre, tout à fait au courant, écrit dans un style vivant et souvent spirituel, est un excellent ouvrage de vulgarisation, et peut même fournir aux spécialistes d'utiles suggestions.

G.-H. LUQUET.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, t. XXIX.

J. Volkelt. — *Le point de vue de l'évolution historique en esthétique.* — L'objet principal de l'esthétique est d'établir, par l'observation psychologique, les règles esthétiques valables pour l'homme des temps modernes. Cette esthétique universelle, il est vrai, est un idéal que l'on ne peut qu'approcher, et les considérations relatives à l'évolution de l'art et du sentiment esthétique ont leur place nécessaire, mais elles ne peuvent jouer qu'un rôle subordonné, auxiliaire, et il ne saurait être question de chercher dans l'évolution historique une *méthode* pour l'esthétique.

E. Storch, *Sur la vision spatiale.* — La vision monoculaire ne nous fait connaitre immédiatement que la forme visuelle des objets, c'est à dire la forme qu'ils présentent sur un plan perpendiculaire à l'axe visuel, elle ne nous renseigne ni sur la grandeur, ni sur la distance, ni sur la forme réelle des choses : mais, par suite de l'expérience, et en particulier par l'acquisition d'images tactiles, la forme visuelle devient ordinairement une sorte de symbole pour la forme réelle et les autres déterminations spatiales et ce symbole est interprété d'une façon spontanée en raison de l'habitude. Lorsque l'interprétation n'est pas correcte, nous avons des illusions. La vision binoculaire se comporte à peu près comme la vision monoculaire : la seule différence est que, dans la vision binoculaire, la forme visuelle comporte, pour les distances favorables, une détermination de la position relative des parties des objets en avant et en arrière.

J. V. Kries, *Sur l'absence du phénomène des images consécutives dans le centre de la rétine et sur les travaux de C. Hess concernant cet objet.* — Discussion des critiques de Hess exposées dans cette revue (t. 27) et ailleurs. Il s'agit toujours de la fonction des cônes et de celle des bâtonnets : les images consécutives complémentaires sont pour Kries une fonction des bâtonnets exclusivement, et il en donne pour preuves que ces images ne se produisent pas à la suite des excitations exercées sur la tache jaune, qui ne contient que des cônes. Dans le présent article, Kries, tout en insistant sur la difficulté que l'on éprouve à établir un fait négatif qui présente des analogies avec un scotome, et sur les causes qui peuvent vicier les observations, s'attache à prou-

certains chapitres : Dresde, l'Italie, Berlin, Francfort, correspondent au premier aspect; d'autres : les parents, l'éducation, le comptoir, la célébrité, les dernières années, au second. L'auteur raconte les faits, presque au jour le jour, laissant les conclusions se tirer dans et par l'esprit du lecteur, librement en apparence, mais au fond presque imposées par les faits racontés, les anecdotes, les citations, rapprochés avec beaucoup de sagacité. Cette méthode, à côté de son avantage d'objectivité, présente l'inconvénient de procéder par allusions parfois trop peu transparentes; c'est ainsi que, sur la critique (p. 224) d'une certaine forme de pessimisme, dont on ne nous dit même pas si elle est de Schopenhauer, le lecteur doit s'apercevoir à lui tout seul qu'elle porte contre le bilan des biens et des maux tel que cherche à l'établir Hartmann. On nous indique en passant l'apparition sous forme rudimentaire de certains points de doctrine qui se trouveront développés plus tard ; par exemple la théorie des arts (p. 32), l'adhésion au criticisme kantien dès la théorie des couleurs. De même nous voyons le pessimisme de Schopenhauer se développer et se préciser graduellement, depuis une lettre de 1803 où sa mère le lui reproche, sous l'influence des circonstances extérieures, par exemple de son absence de patrie fixe qui le dispense de tous ménagements. Signalons un chapitre très suggestif, bien que trop condensé (ch. XXIX), sur les causes du long insuccès de Schopenhauer et de sa célébrité soudaine et presque posthume. Dans cette étude surtout biographique, les dessous sont aussi poussés que la peinture du personnage principal ; ce sont tout d'abord Johanna et Adèle, puis Gœthe, Hegel, les disciples, enfin Richard Wagner (p. 318 sqq.). Il y a là une foule de renseignements utiles qu'on chercherait difficilement réunis ailleurs.

Dans cette étude sur l'homme et le philosophe, la partie relative à la philosophie est un peu négligée et ne nous apprend rien de bien nouveau. Elle a le mérite d'être presque exclusivement faite avec des citations de Schopenhauer : par exemple la critique du kantisme, le rapport à Kant des « trois sophistes » qui sont sa « descendance bâtarde. » Certains détails pourraient être critiqués : par exemple, on pourrait se demander si les considérations de Schopenhauer sur la destinée de l'individu sont bien une sorte de palinodie, comme semble le croire l'auteur, ou si, au contraire, étant très voisines de la théorie kantienne du caractère intelligible, elles ne sont pas parfaitement conciliables avec le système de Schopenhauer dès sa première exposition. Enfin, l'épigraphe, empruntée à Schopenhauer, est très juste; mais alors que viennent faire la critique, d'ailleurs tout juste esquissée, de son pessimisme (p. 224-5) et celle de l'ensemble du système (ch. XXIV)?

En somme, ce livre, tout à fait au courant, écrit dans un style vivant et souvent spirituel, est un excellent ouvrage de vulgarisation, et peut même fournir aux spécialistes d'utiles suggestions.

G.-H. LUQUET.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, t. XXIX.

J. Volkelt. — *Le point de vue de l'évolution historique en esthétique.* — L'objet principal de l'esthétique est d'établir, par l'observation psychologique, les règles esthétiques valables pour l'homme des temps modernes. Cette esthétique universelle, il est vrai, est un idéal que l'on ne peut qu'approcher, et les considérations relatives à l'évolution de l'art et du sentiment esthétique ont leur place nécessaire, mais elles ne peuvent jouer qu'un rôle subordonné, auxiliaire, et il ne saurait être question de chercher dans l'évolution historique une *méthode* pour l'esthétique.

E. Storch, *Sur la vision spatiale.* — La vision monoculaire ne nous fait connaitre immédiatement que la forme visuelle des objets, c'est à dire la forme qu'ils présentent sur un plan perpendiculaire à l'axe visuel, elle ne nous renseigne ni sur la grandeur, ni sur la distance, ni sur la forme réelle des choses : mais, par suite de l'expérience, et en particulier par l'acquisition d'images tactiles, la forme visuelle devient ordinairement une sorte de symbole pour la forme réelle et les autres déterminations spatiales et ce symbole est interprété d'une façon spontanée en raison de l'habitude. Lorsque l'interprétation n'est pas correcte, nous avons des illusions. La vision binoculaire se comporte à peu près comme la vision monoculaire : la seule différence est que, dans la vision binoculaire, la forme visuelle comporte, pour les distances favorables, une détermination de la position relative des parties des objets en avant et en arrière.

J. V. Kries, *Sur l'absence du phénomène des images consécutives dans le centre de la rétine et sur les travaux de C. Hess concernant cet objet.* — Discussion des critiques de Hess exposées dans cette revue (t. 27) et ailleurs. Il s'agit toujours de la fonction des cônes et de celle des bâtonnets : les images consécutives complémentaires sont pour Kries une fonction des bâtonnets exclusivement, et il en donne pour preuves que ces images ne se produisent pas à la suite des excitations exercées sur la tache jaune, qui ne contient que des cônes. Dans le présent article, Kries, tout en insistant sur la difficulté que l'on éprouve à établir un fait négatif qui présente des analogies avec un scotome, et sur les causes qui peuvent vicier les observations, s'attache à prou-

certains chapitres : Dresde, l'Italie, Berlin, Francfort, correspondent au premier aspect; d'autres : les parents, l'éducation, le comptoir, la célébrité, les dernières années, au second. L'auteur raconte les faits, presque au jour le jour, laissant les conclusions se tirer dans et par l'esprit du lecteur, librement en apparence, mais au fond presque imposées par les faits racontés, les anecdotes, les citations, rapprochés avec beaucoup de sagacité. Cette méthode, à côté de son avantage d'objectivité, présente l'inconvénient de procéder par allusions parfois trop peu transparentes; c'est ainsi que, sur la critique (p. 224) d'une certaine forme de pessimisme, dont on ne nous dit même pas si elle est de Schopenhauer, le lecteur doit s'apercevoir à lui tout seul qu'elle porte contre le bilan des biens et des maux tel que cherche à l'établir Hartmann. On nous indique en passant l'apparition sous forme rudimentaire de certains points de doctrine qui se trouveront développés plus tard; par exemple la théorie des arts (p. 32), l'adhésion au criticisme kantien dès la théorie des couleurs. De même nous voyons le pessimisme de Schopenhauer se développer et se préciser graduellement, depuis une lettre de 1803 où sa mère le lui reproche, sous l'influence des circonstances extérieures, par exemple de son absence de patrie fixe qui le dispense de tous ménagements. Signalons un chapitre très suggestif, bien que trop condensé (ch. XXIX), sur les causes du long insuccès de Schopenhauer et de sa célébrité soudaine et presque posthume. Dans cette étude surtout biographique, les dessous sont aussi poussés que la peinture du personnage principal; ce sont tout d'abord Johanna et Adèle, puis Gœthe, Hegel, les disciples, enfin Richard Wagner (p. 318 sqq.). Il y a là une foule de renseignements utiles qu'on chercherait difficilement réunis ailleurs.

Dans cette étude sur l'homme et le philosophe, la partie relative à la philosophie est un peu négligée et ne nous apprend rien de bien nouveau. Elle a le mérite d'être presque exclusivement faite avec des citations de Schopenhauer : par exemple la critique du kantisme, le rapport à Kant des « trois sophistes » qui sont sa « descendance bâtarde. » Certains détails pourraient être critiqués : par exemple, on pourrait se demander si les considérations de Schopenhauer sur la destinée de l'individu sont bien une sorte de palinodie, comme semble le croire l'auteur, ou si, au contraire, étant très voisines de la théorie kantienne du caractère intelligible, elles ne sont pas parfaitement conciliables avec le système de Schopenhauer dès sa première exposition. Enfin, l'épigraphe, empruntée à Schopenhauer, est très juste [illegible] alors que viennent faire la critique, d'ailleurs tout juste [illegible] son pessimisme (p. 224-5) et celle de l'ensemble du [illegible]

En somme, ce livre, tout à fait au courant, [illegible] et souvent spirituel, est un excellen[illegible] ouv[illegible] même fournir aux spécialistes d'u[illegible]

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, t. XXIX.

J. Volkelt. — *Le point de vue de l'évolution historique en esthétique.* — L'objet principal de l'esthétique est d'établir, par l'observation psychologique, les règles esthétiques valables pour l'homme des temps modernes. Cette esthétique universelle, il est vrai, est un idéal que l'on ne peut qu'approcher, et les considérations relatives à l'évolution de l'art et du sentiment esthétique ont leur place nécessaire, mais elles ne peuvent jouer qu'un rôle subordonné, auxiliaire, et il ne saurait être question de chercher dans l'évolution historique une méthode pour l'esthétique.

E. Storch, *Sur la vision spatiale.* — La vision monoculaire ne nous fait connaître immédiatement que la forme visuelle des objets, c'est à dire la forme qu'ils présentent sur un plan perpendiculaire à l'axe visuel, elle ne nous renseigne ni sur la grandeur, ni sur la distance, ni sur la forme réelle des choses : mais, par suite de l'expérience, et en particulier par l'acquisition d'images tactiles, la forme visuelle devient ordinairement une sorte de symbole pour la forme réelle et les autres déterminations spatiales et ce symbole est interprété d'une façon spontanée en raison de l'habitude. Lorsque l'interprétation n'est pas correcte, nous avons des illusions. La vision binoculaire se comporte à peu près comme la vision monoculaire : la seule différence est que, dans la vision binoculaire, la forme visuelle comporte, pour les distances favorables, une détermination de la position relative des [illegible] des objets en avant et en arrière.

J. V. Kries, *Sur l'absence du phénomène des images consécutives dans le centre de la rétine et sur les travaux de C. Hess concernant* [illegible]. — D[illegible]ritiques de Hess exposées dans cette revue [illegible] [illegible]ours de la fonction des cônes et de celle [illegible]onsécutives complémentaires sont pour [illegible]nets exclusivement, et il en donne pour [illegible] se produi[illegible]nt pas à la suite des excitations [illegible]ntient que des cônes. Dans le [illegible] la difficulté que l'on éprouve [illegible]nalogies avec un scotome, [illegible]rvations, s'attache à prou-

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

LAUVRIÈRE. — *Edgar Poë : sa vie et son œuvre; étude de psychologie pathologique.* In-8°, Paris, F. Alcan.

SENCHET. — *Liberté du travail et solidarité vitale.* In-8°, Paris, Giard et Brière.

TH. RUYSSEN. — *Essai sur l'évolution psychologique du jugement.* In-8°, Paris, F. Alcan.

E. DREYFUS-BRISAC. — *La Clef des Maximes de La Rochefoucauld.* In-12, Paris.

G. DE GREEF. — *La Sociologie économique.* In-8°, Paris, F. Alcan.

DRAGHICESCO. — *Du rôle de l'individu dans le déterminisme social.* In-8°, Paris, F. Alcan.

WORMS. — *Philosophie des sciences sociales.* In-8°, Paris, Giard et Brière.

JAËLL (Marie). — *L'Intelligence et le rythme dans les mouvements artistiques.* In-16. Paris, F. Alcan.

PASCAL. — *Pensées* (Collection des grands écrivains de la France), éditées par L. Brunswicg, 3 vol. in-8°, Paris, Hachette.

GUY DE CHARNACÉ. — *Hommes et choses du temps présent.* In-8°, Paris, Émile-Paul.

— *La Tradition cosmique*, t. II. In-8°. Paris, Chacornac.

MARIUS. — *Kant's Revolutionsprinzip* (*Kopernikanischer Prinzip*). In-8°, Herford, Menekhoff.

FRIEDLANDER. — *Die Griechische Philosophie im Alten Testament.* In-8°, Berlin, Reimer.

KANT'S *Gesammelte Schriften.* Bd II. In-8°, Berlin, Reimer.

KOPPELMANN. — *Kritik des Sittlichen Bewusstseine.* In-8°, Berlin, Reuther Reichard.

HOLLITSCHER. — *F. Nietzsche : Darstellung und Kritik.* In-8°, Wienn, Braumuller.

A. PAOLI. — *Il concetto dell' umanismo del Pastor.* In-8°, Pisa, Vanuechi.

RANZOLI. — *La fortuna di H. Spencer in Italia.* In-8°, Verona, Brucker.

ROSTAGNO. — *Le idee pedagogiche nella filosofia cinica.* In-8°, Torino, Clauson.

GINER DE LOS RIOS. — *Filosofia y Sociologia.* In-12, Barcelona, Henrich.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

BIBLIOTHÈQUE GÉNÉRALE

DES

SCIENCES SOCIALES

Secrétaire de la rédaction : **DICK MAY**
Secrétaire général de l'École des Hautes Études sociales.

VIENNENT DE PARAITRE :

Les Applications sociales de la solidarité, par MM. P. Budin, Ch. Gide, H. Monod, Paulet, Robin, Siegfried, Brouardel. Préface de M. Léon Bourgeois. 1 vol. in-8, cartonné .... 6 fr.

La Paix et l'enseignement pacifiste, par MM. Fr. Passy, Ch. Richet, d'Estournelles de Constant, E. Bourgeois, A. Weiss, H. La Fontaine, G. Lyon. 1 vol. in-8, cartonné .... 6 fr.

Études sur la philosophie morale au XIXe siècle, par MM. Belot, A. Darlu, M. Bernès, A. Landry, Ch. Gide, E. Roberty, R. Allier, H. Lichtenberger, L. Brunschvicg. 1 vol. in-8, cartonné .... 6 fr.

PRÉCÉDEMMENT PUBLIÉS :

L'Individualisation de la peine, par R. Saleilles, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Paris. 1 vol. in-8, cart. .... 6 fr.

L'Idéalisme social, par Eugène Fournière. 1 vol. in-8, cart. .... 6 fr.

Ouvriers du temps passé (XVe et XVIe siècles), par H. Hauser, professeur à l'Université de Dijon. 1 vol. in-8, cart. .... 6 fr.

Les Transformations du pouvoir, par G. Tarde, de l'Institut, professeur au Collège de France. 1 vol. in-8, cart. .... 6 fr.

Morale sociale. Leçons professées au Collège libre des Sciences sociales, par MM. G. Belot, Marcel Bernès, Brunschvicg, F. Buisson, Darlu, Dauriac, Delbet, Ch. Gide, M. Kovalevsky, Malapert, le R. P. Maumus, de Roberty, G. Sorel, le pasteur Wagner. Préface de M. Émile Boutroux, de l'Institut. 1 vol. in-8, cartonné .... 6 fr.

Les Enquêtes, pratique et théorie, par P. du Maroussem. (Ouvrage couronné par l'Institut). 1 vol. in-8, cart. .... 6 fr.

Questions de Morale, leçons professées à l'École de morale, par MM. Belot, Bernès, F. Buisson, A. Croiset, Darlu, Delbos, Fournière, Malapert, Moch, D. Parodi, G. Sorel. 1 vol. in-8, cart. .... 6 fr.

Le développement du Catholicisme social depuis l'encyclique *Rerum novarum*, par Max Turmann. 1 vol. in-8, cart. .... 6 fr.

Le Socialisme sans doctrines. *La Question ouvrière et la Question agraire en Australie et en Nouvelle-Zélande*, par Albert Métin, agrégé de l'Université, professeur à l'École coloniale. 1 vol. in-8, cart. .... 6 fr.

Assistance sociale. *Pauvres et mendiants*, par Paul Strauss, sénateur. 1 vol. in-8, cartonné .... 6 fr.

L'Éducation morale dans l'Université. (*Enseignement secondaire.*) Conférences et discussions, sous la présidence de M. A. Croiset, doyen de la Faculté des lettres de Paris. (*École des Hautes Études sociales*, 1900-1901). In-8, cart. ... 6 fr.

La Méthode historique appliquée aux Sciences sociales, par Charles Seignobos, maître de conférences à l'Université de Paris. 1 vol. in-8, cart. .... 6 fr.

L'Hygiène sociale, par E. Duclaux, de l'Institut, directeur de l'Institut Pasteur. 1 vol. in-8, cart. .... 6 fr.

Le Contrat de travail. *Le rôle des syndicats professionnels*, par P. Bureau, professeur à la Faculté libre de droit de Paris. 1 vol. in-8, cart. .... 6 fr.

Essai d'une philosophie de la solidarité. Conférences et discussions sous la présidence de MM. Léon Bourgeois, député, ancien président du Conseil des ministres, et A. Croiset, de l'Institut, doyen de la Faculté des lettres de Paris. (*École des Hautes Études sociales*, 1901-1902.) 1 vol. in-8, cart. .... 6 fr.

L'exode rural et le retour aux champs, par E. Vandervelde, professeur à l'Université nouvelle de Bruxelles. 1 vol. in-8, cart. .... 6 fr.

L'Éducation de la démocratie. Leçons professées à l'École des Hautes Études sociales, par MM. E. Lavisse, A. Croiset, Ch. Seignobos, P. Malapert, G. Lanson, J. Hadamard. 1 vol. in-8, cart. .... 6 fr.

La Lutte pour l'existence et l'évolution des sociétés, par J.-L. de Lanessan, député, prof. agr. à la Faculté de méd. de Paris. 1 vol. in-8, cart .... 6 fr.

La Concurrence sociale et les devoirs sociaux, par le même. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.

L'Individualisme anarchiste, Max Stirner, par V. Basch, professeur à l'Université de Rennes. 1 vol. in-8, cart. .... 6 fr.

La démocratie devant la science, par C. Bouglé, prof. de philosophie sociale à l'Université de Toulouse. 1 vol. in-8, cart. .... 6 fr.

Chaque volume in-8 carré, de 300 pages environ, cartonné à l'anglaise, 6 fr.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

VINGT-NEUVIÈME ANNÉE. N° 9 SEPTEMBRE 1904

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE :

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1904

CHEMINS DE FER DE L'OUEST

EXCURSION A L'ILE DE JERSEY

Dans le but de faciliter la visite de l'île de Jersey, il est délivré au départ de Paris des billets directs d'aller et retour à prix réduits, valables un mois, permettant de s'embarquer à Carteret, à Granville ou à Saint-Malo.

Billets valables par Granville à l'aller et au retour	Billets valables par Carteret à l'aller et au retour	Billets valables à l'aller par Carteret et au retour par St-Malo ou inversement
1re classe....... 63 fr. 15	1re classe....... 63 fr. 15	1re classe....... 72 fr. 55
2e classe....... 44 fr. 25	2e classe....... 44 fr. 25	2e classe....... 49 fr. 80
3e classe....... 29 fr. 85	3e classe....... 29 fr. 85	3e classe....... 35 fr. 50
Billets valables à l'aller par Granville et au retour par St-Malo ou inversement	**Billets valables à l'aller par Carteret et au retour par Granville ou inversement**	Les billets délivrés à l'aller par Granville ou Carteret et au retour par Saint-Malo, permettent d'effectuer l'excursion du Mont Saint-Michel.
1re classe....... 74 fr. 85	1re classe....... 65 fr. 45	
2e classe....... 50 fr. 05	2e classe....... 44 fr. 50	
3e classe....... 37 fr. 30	3e classe....... 31 fr. 70	

Les billets valables par Granville et Saint-Malo sont délivrés toute l'année; ceux valables par Carteret sont délivrés du 1er mai au 30 octobre.

Pour plus de renseignements, consulter le *Livret-Guide* illustré du réseau de l'Ouest, vendu 0 fr. 30, dans les bibliothèques des gares de la Compagnie.

VOYAGES A PRIX RÉDUITS

La Compagnie des chemins de fer de l'Ouest qui dessert les stations balnéaires et thermales de la Normandie et de la Bretagne, fait délivrer jusqu'au 31 octobre par ses gares de Paris, les billets ci-après qui comportent jusqu'à 50 p. 100 de réduction sur les prix du tarif ordinaire.

1° Bains de mer

Billets valables suivant la distance: 3, 4, 10 ou 33 jours, ces derniers peuvent être prolongés une ou deux fois de 30 jours, moyennant supplément et donnent le droit de s'arrêter pendant 48 heures à l'aller et au retour à une gare au choix de l'itinéraire suivi.

2° Voyages circulaires.

Billets valables un mois: 10 itinéraires différents permettant de visiter les points les plus intéressants de la Normandie, de la Bretagne et l'île de Jersey.

Les prix de ces billets varient entre 50 fr. et 115 fr. en 1re classe et entre 40 fr. et 100 fr. en 2e classe.

Pour plus de renseignements, consulter le *Livret-Guide* illustré du réseau de l'Ouest, vendu 0 fr. 30 dans les bibliothèques des gares de la Compagnie.

Cartes d'abonnement d'Excursions en Bretagne.

Abonnements individuels.

Il est délivré jusqu'au 31 octobre, des cartes d'abonnement spéciales permettant de partir d'une gare quelconque (grandes lignes) du réseau de l'Ouest pour une gare au choix des lignes désignées ci-dessous en s'arrêtant sur le parcours; de circuler ensuite à son gré pendant un mois non seulement sur ces lignes, mais aussi sur tous leurs embranchements qui conduisent à la mer et, enfin, une fois l'excursion terminée, de revenir au point de départ avec les mêmes facilités d'arrêt qu'à l'aller.

Carte I. — Sur la côte Nord de Bretagne: 1re classe 100 fr., 2e classe 75 fr. Parcours: gares de la ligne de Granville à Brest (par Folligny, Dol et Lamballe) et des embranchements de cette ligne conduisant à la mer.

Carte II. — Sur la côte Sud de Bretagne: 1re classe 100 fr., 2e classe 75 fr. Parcours: gares de la ligne du Croisic et de Guérande à Chateaulin et des embranchements de cette ligne conduisant à la mer.

Carte III. — Sur les côtes Nord et Sud de Bretagne: 1re classe 130 fr., 2e classe 95 fr. Parcours: gares des lignes de Granville à Brest (par Folligny, Dol et Lamballe) et de Brest au Croisic et à Guérande et des lignes d'embranchement conduisant à la mer.

Carte IV. — Sur les côtes Nord et Sud de Bretagne et lignes intérieures situées à l'ouest de celle de Saint-Malo à Redon: 1re classe 150 fr., 2e classe 110 fr. Parcours: gares des lignes de Granville à Brest (par Folligny, Dol et Lamballe), de Brest au Croisic et à Guérande et des lignes d'embranchement vers la mer, ainsi que celles des lignes de Dol à Redon, de Messac à Ploërmel, de Lamballe à Rennes, de Dinan à Questembert, de Saint-Brieuc à Auray, de Loudéac à Carhaix, de Morlaix et de Guingamp à Rosporden.

Abonnements de famille.

Toute personne qui souscrit en même temps que l'abonnement qui lui est propre, un ou plusieurs autres abonnements de même nature en faveur des membres de sa famille ou domestiques, habitant avec elle, bénéficie pour ces cartes supplémentaires de réductions variant entre 10 et 50 p. 100 suivant le nombre de cartes délivrées.

Pour plus de renseignements, consulter le *Livret-Guide* illustré du réseau de l'Ouest, vendu 0 fr. 30 dans les bibliothèques des gares de la Compagnie.

CHEMINS DE FER DE L'ÉTAT

Excursions en Touraine

BILLETS DÉLIVRÉS TOUTE L'ANNÉE

Valables 15 jours avec faculté de prolongation de deux fois 15 jours moyennant un supplément de 10 0/0 pour chaque prolongation.

ITINÉRAIRE : PARIS-MONTPARNASSE — SAUMUR — MONTREUIL-BELLAY — THOUARS — LOUDUN — CHINON — AZAY-LE-RIDEAU — TOURS — CHATEAURENAULT — MONTOIRE-SUR-LE-LOIR — VENDOME — BLOIS — PONT-DE-BRAYE — PARIS-MONTPARNASSE.

Faculté d'arrêt aux gares intermédiaires.

PRIX DES BILLETS : 1re classe, **50** fr. — 2e classe, **38** fr. — 3e classe, **25** fr.

Les enfants de 3 à 7 ans paient moitié des prix indiqués ci-dessus.

Les billets doivent être demandés **trois jours** d'avance à la gare de Paris-Montparnasse.

BILLETS D'ALLER ET RETOUR

POUR LES STATIONS THERMALES ET HIVERNALES DES PYRÉNÉES

Toutes les gares du réseau de l'État délivrent, pendant toute l'année, des billets d'aller et retour, individuels ou de famille, à destination des gares du réseau du Midi desservant les stations thermales ou hivernales des Pyrénées (Pau, Cauterets, Luchon, Biarritz, etc.).

Les billets individuels comportent sur les prix du tarif général une réduction de 25 p. 0/0 en 1re classe et de 20 p. 0/0 en 2e et 3e classes.

Les billets de famille ne sont délivrés que pour un trajet total d'aller et retour égal ou supérieur à 300 kilomètres. La réduction qu'ils comportent, par rapport au tarif général, varie entre 20 p. 0/0 pour deux personnes et 40 p. 0/0 pour six personnes et plus.

Les enfants de 3 à 7 ans paient demi-place.

Les deux sortes de billets sont valables **33** jours; ils peuvent, à deux reprises, être prolongés de **30** jours, moyennant le paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 p. 0/0 du prix initial du billet.

Les billets individuels et les billets de famille doivent être demandés, les premiers **3** jours, les seconds **4** jours avant la date du départ.

BILLETS DE BAINS DE MER A PRIX RÉDUITS

Du Dimanche des Rameaux au 31 Octobre, il est délivré au départ de Paris des billets d'aller et retour de toutes classes, dits « de bains de mer », pour les stations balnéaires suivantes :

Royan, la Tremblade, le Chapus, le Château-Quai, Marennes, Fouras, Châtelaillon, Angoulins, la Rochelle, la Pallice-Rochelle, les Sables-d'Olonne, Saint-Gilles-Croix-de-Vie, Challans, Bourgneuf, les Moutiers, la Bernerie, Pornic, Saint-Père-en-Retz et Paimbœuf.

Ces billets sont de deux sortes; 1° billets valables **33** jours, avec faculté de prolongation moyennant supplément; 2° billets valables **5** jours sans faculté de prolongation.

CHEMINS DE FER DU NORD

SAISON DES BAINS DE MER

de la veille des Rameaux au 31 Octobre

BILLETS D'ALLER ET RETOUR

Prix (non compris le timbre de quittance) **et durée du trajet au départ de Paris.**

DE PARIS AUX STATIONS BALNÉAIRES CI-DESSOUS	BILLETS HEBDOMADAIRES (a)			BILLETS D'EXCURSION (b)		DURÉE DU TRAJET
	1re classe	2e classe	3e classe	2e classe	3e classe	
Berck	31 »	24 15	17 »	11 15	7 35	3 h. 1/2
Boulogne (ville)	34 »	25 70	18 90	11 10	7 30	2 h. 50
Calais (ville)	37 90	29 »	21 85	12 35	8 10	3 h. 1/2
Cayeux	29 30	23 05	15 95	11 »	7 25	3 h. 1/2
Conchil-le-Temple	28 80	22 50	15 75	9 75	6 35	3 h. 1/2
Dannes-Camiers	31 70	24 40	17 50	10 50	6 85	3 h. 1/2
Dunkerque	38 85	29 95	22 60	12 50	8 20	4 heures
Etaples	30 90	23 95	17 »	10 35	6 75	3 h. »
Eu	25 40	20 10	13 70	8 85	5 75	3 h. »
Ghyvelde (Bray-Dunes)	39 95	31 15	23 40	12 50	8 20	5 h. »
Gravelines (Petit-fort-Philippe)	38 85	29 95	22 60	12 50	8 20	4 h. 1/2
Le Crotoy	27 90	21 95	15 15	10 25	6 75	3 h. »
Leffrinckouke	39 40	30 55	23 05	12 50	8 20	5 heures
Le Tréport-Mers	25 75	20 35	13 90	9 »	5 85	3 h. »
Loon-Plage	38 75	29 90	22 50	12 50	8 20	4 h. 1/2
Marquise-Rinxent	35 60	26 80	20 05	11 75	7 70	4 h. »
Noyelles	26 45	20 85	14 35	9 15	5 95	3 h. »
Paris-Plage* (*Tramway du 15 mai au 15 octobre*)	32 10	24 95	18 »	11 35	7 75	3 h. 1/4
Quend-Fort-Mahon	28 30	22 15	15 45	9 60	6 25	3 h. 1/2
Saint-Valery-sur-Somme	27 15	21 35	14 75	9 30	6 05	3 h. »
Wimille-Wimereux	34 55	26 10	19 30	11 25	7 40	3 h. 1/2
Woincourt	26 45	20 85	14 35	9 15	5 95	3 h. »
Zuydcoote-Nord-Plage	39 80	30 95	23 25	12 50	8 20	5 h. »

(a) Valables du vendredi au mardi ou de l'avant-veille au surlendemain des fêtes légales.

Des carnets comportant cinq billets d'aller et retour sont délivrés dans toutes les gares et stations du réseau à destination des stations balnéaires ci-dessus, — le voyageur qui prendra un carnet pourra utiliser les coupons dont il se compose à une date quelconque dans le délai de 33 jours, non compris le jour de distribution.

(b) Valables pendant une journée les dimanches et jours de fêtes légales. Une réduction de 5 à 25 p. 100 est faite selon le nombre des membres de la famille.

Note importante. — Pour les heures de départ et d'arrivée, ainsi que pour les autres billets spéciaux de bains de mer, consulter les affiches.

* Les billets à destination de Paris-Plage ne sont délivrés que du 15 mai au 15 octobre. Avant et après cette période, la distribution et la prolongation des billets resteront limitées à Etaples.

CHEMINS DE FER D'ORLÉANS

BAINS DE MER DE L'OCÉAN

Billets d'Aller et Retour à Prix réduits

Valables pendant 33 jours, non compris le jour du départ.

Pendant la saison des Bains de mer, du **Samedi, veille des Rameaux, au 31 Octobre**, il est délivré des billets aller et retour de toutes classes, par toutes les gares du réseau, pour les stations balnéaires ci-après :

Saint-Nazaire.
Pornichet (Sainte-Marguerite).
Escoublac-la-Baule.
Le Pouliguen.
Batz.
Le Croisic.
Guérande.
Vannes (Port-Navalo, St-Gildas-de-Ruiz).
Plouharnel-Carnac.
Saint-Pierre-Quiberon.
Quiberon.
Le Palais (Belle-Ile-en-Mer) (1).
Lorient (Port-Louis, Larmor).
Quimperlé (Le Pouldu).
Concarneau.
Quimper (Benodet, Fouesnant, Beg-Meil).
Pont-l'Abbé (Langoz, Loctudy).
Douarnenez.
Châteaulin (Pentrey, Crozon, Morgat).

1° Les billets pris à toute gare du réseau situés dans un rayon d'au moins 250 kilomètres des stations balnéaires ci-dessus comportent une réduction de 40 p. 100 en 1re classe, de 35 p. 100 en 2e classe et de 30 p. 100 en 3e classe sur le double du prix des billets simples.

La durée de validité de ces billets (33 jours) peut être prolongée d'une ou deux périodes successives de 30 jours, moyennant le paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 p. 100 du prix du billet. La demande de prolongation doit être faite et le supplément payé avant l'expiration de la période pour laquelle la prolongation est demandée. Ces formalités peuvent être remplies, soit à la gare de départ, soit à la gare d'arrivée.

2° Les billets pris à toute gare située dans un rayon inférieur à 250 kilomètres desdites stations balnéaires comportent une réduction de 20 p. 100 sur le double du prix des billets simples, sans toutefois que les prix à percevoir puissent excéder le prix applicable à un parcours de 250 kilomètres, ni être inférieurs au prix applicable à un parcours de 60 kilomètres.

Au-dessous de trois ans, les enfants ne paient rien à la condition d'être portés sur les genoux des personnes qui les accompagnent.

De trois à sept ans, les enfants sont admis à ne payer que la moitié du prix du billet et ont droit à une place distincte ; toutefois, dans un même compartiment, deux enfants ne peuvent occuper que la place d'un voyageur.

Au-dessus de sept ans, les enfants paient place entière.

Exceptionnellement :

A. — Le voyageur porteur d'un billet délivré pour les stations balnéaires de la ligne du **Croisic** (Saint-Nazaire, Pornichet, Escoublac-la-Baule, Le Pouliguen, Batz, Le Croisic et Guérande) a la faculté d'effectuer, sans supplément de prix, soit à l'aller, soit au retour, le trajet entre Nantes et Saint-Nazaire dans les bateaux de la Compagnie française de Navigation et de Constructions navales et anciens Etablissements Sâtre réunis.

L'arrêt obligatoire à **Nantes** et à **Saint-Nazaire** du voyageur qui fait usage de la voie d'eau entre ces deux points est indépendant de la faculté d'arrêt de 48 heures à l'aller et au retour prévue à l'alinéa C ci-dessous, à condition toutefois que cet arrêt obligatoire n'excède pas 24 heures dans chacune de ces localités.

Les coupons de retour utilisés entre **Saint-Nazaire** et **Nantes**, dans les bateaux de la Compagnie française de Navigation et de Constructions navales et anciens Etablissements Sâtre réunis, doivent porter le timbre à date de cette Compagnie et non celui de la gare de **Saint-Nazaire**. Tout coupon de retour qui ne serait pas frappé du timbre de cette Compagnie serait considéré comme nul et sans valeur.

B. — Le voyageur porteur d'un billet délivré aux conditions du 1° ci-dessus, pour une station située au delà de **Savenay** vers **Landerneau**, aura la faculté de s'arrêter à celle des stations suivantes qui seront comprises dans le parcours de son billet : **Questembert**, **Vannes**, **Sainte-Anne-d'Auray**, **Auray**, **Hennebont**, **Lorient**, **Quimperlé**, **Rosporden** et **Quimper**. Il devra déposer, pendant le temps de son séjour, son billet à la gare où il s'arrêtera.

C. — Le voyageur porteur d'un billet délivré également aux conditions du 1° ci-dessus, pour l'une quelconque des stations balnéaires dénommées, aura la faculté de s'arrêter pendant 48 heures au plus, tant à l'aller qu'au retour, soit à Nantes, soit à tout autre point en deçà de Nantes.

Le voyageur qui voudra user de la faculté d'arrêt devra laisser son billet à la gare d'arrêt pendant la durée de son séjour.

La faculté d'arrêt à Nantes, prévue ci-dessus, est indépendante de la faculté d'arrêt au même point qui découle du choix de la voie d'eau entre Nantes et Saint-Nazaire.

En province, les billets doivent être demandés au chef de gare trois jours avant celui du départ.

---

(1) La responsabilité de la Compagnie d'Orléans, vis-à-vis du public, en tout ce qui touche à l'exécution du transport des personnes et des choses, est expressément limitée aux parcours qui lui incombent, c'est-à-dire aux parcours sur rails exclusivement.

Coulommiers. Imp. Paul BRODARD.

DE

L'EXPRESSION DE L'IDÉE DE SEXUALITÉ DANS LE LANGAGE

C'est la genèse de cette idée et de son expression dans le langage des différents peuples que nous venons étudier, non cependant au point de vue linguistique proprement dit, mais au point de vue psychologique; si nous consultons quelquefois la lexicologie et la grammaire elle-même, c'est comme réflecteurs de l'état de la mentalité qui jette sur le langage, ainsi que nous l'avons établi déjà dans cette *Revue*, une projection très exacte.

Si l'on consulte l'art, la littérature, la langue elle-même des peuples les plus civilisés, on y rencontre à chaque instant l'idée sexualiste non comme une entre mille, mais à un rang spécial, prédominant, absorbant. Elle exerce sur les esprits une sorte de suggestion. Depuis toujours, non seulement la statuaire est sexualiste par excellence, mais aussi la peinture et, indirectement par les idées qu'elle excite, la musique. La littérature, plus précise, accentue davantage cette tendance, et les genres littéraires, actuellement les plus en vogue, la représentation scénique et le roman, ne sauraient se passer d'un lien sexualiste sans lequel, par habitude peut-être et en la forme, mais constamment, l'intérêt pour le lecteur serait à peu près nul. Enfin le langage à son tour porte tellement cette empreinte que tous les substantifs sont masculins ou féminins, non seulement ceux qui représentent les êtres animés, mais aussi les autres, au moins en certaines langues : le français, par exemple. Donc, si l'on fait abstraction des peuples non civilisés qui ont conservé en grande partie l'état primitif, on peut affirmer que la sexualité envahit toute la grammaire. Elle le fait d'autant plus qu'elle ne s'applique pas seulement aux substantifs, mais qu'indirectement et grâce au principe d'accord, elle affecte successivement les adjectifs de toute sorte, l'article, les pronoms aux catégories multiples et souvent le verbe périphrastique, quelquefois le verbe ordinaire. Elle enveloppe toute l'expression et par conséquent, toute la pensée dans un vaste réseau, auquel rien n'échappe.

Il semble qu'on doive en conclure que la catégorie grammaticale du genre réalisée dans le masculin et le féminin ne peut se concevoir autrement, qu'elle a toujours existé ainsi, comme dérivant de la mentalité même, et qu'il ne s'agit pour le philologue que de constater son omnipotence.

Hé bien! il n'en est; c'est le contraire qui est vrai. L'idée sexualiste n'est apparue que tardivement et lentement. Sans doute, la classification qu'on appelle le genre est connue chez beaucoup de peuples, mais le genre n'est pas d'abord sexualiste, il est tout autre. Il y a plusieurs strates grammaticales; le genre sexualiste est à la plus élevée, mais à la dernière.

Tout d'abord, on peut se passer de l'expression du genre, sexualiste ou non; ce n'est pas une idée première. On peut parler sans amphibologie aucune, non seulement si l'accord auquel nous sommes aujourd'hui tellement habitués, fait défaut, mais même s'il n'y a pas de genre du tout. Il faut cependant s'entendre. Lorsqu'il s'agit de désigner le sexe naturel des animaux, l'anglais se sert d'abord d'un mot indiquant indifféremment le mâle ou la femelle; que s'il veut distinguer entre eux, il proposera les pronoms masculin ou féminin : *goat*, bouc ou chèvre; *he-goat*, le bouc; *she-goat*, la chèvre; *he* et *she* signifient *il* et *elle*. Une telle expression est la négation même du genre grammatical. L'expression de celui-ci, lorsqu'elle est véritable, doit se réaliser par une modification de la racine, ou par l'emploi d'une racine totalement différente, où par un suffixe s'incorporant au mot, y étant, au moins, fortement soudé et ne s'employant plus isolément. Un grand nombre de langues, qu'il serait trop long de citer, mais qui comprennent entre autres beaucoup de celles de l'Amérique et de l'Afrique, toutes les langues de l'Océanie, l'Australie comprise, toutes les langues monosyllabiques de l'Extrême-Orient, les langues hyperboréennes, les langues ouralo-altaïques, ne connaissent aucune espèce de genre, tandis qu'au contraire plusieurs d'entre elles connaissent le nombre.

Mais, lorsque l'idée de genre apparait, et ceci est peut-être plus frappant, ce n'est point le genre sexualiste qui commence, au contraire, il reste très longtemps ignoré; lorsqu'il ne l'est pas entièrement, il est cantonné dans un petit coin du langage, et s'exprimant seulement d'une façon lexicologique, n'a aucune influence sur l'ensemble de la phrase. Trois couches superposées au genre sexualiste viennent avant lui. Tout d'abord l'esprit humain s'occupe de ranger les êtres dans de nombreuses catégories, suivant des critères tout extérieurs, et sans établir de hiérarchie entre eux, il les laisse sur le même plan, comme le firent, dans les arts du dessin, d'abord les peintures murales, lorsqu'on ignorait la perspective. Les genres sont multiples et coordonnants, on peut citer ceux des langues *bantou* au nombre de douze ou quatorze, l'un désignant les arbres, les membres du corps de l'homme ou des animaux, les instruments qui les remplacent; l'autre, les fruits, les choses stériles; un troisième, les liquides; un quatrième, les noms abstraits; un cinquième, les objets longs, etc. Il y a là une classification très superficielle, mais qui suffisait. La seconde couche est celle du genre subordonnant, hiérarchisant cette fois dont l'un est supérieur à l'autre. Ce qui a frappé d'abord le sauvage, ce n'est pas le sexe ou l'absence de sexe, mais la vie ou l'absence de vie. Tout se répartit entre

l'inanimé et l'animé; il y a bien certaines confusions, grâce à l'animisme, mais le critère est en somme resté intact. Tout ce qui possède la vie est un être supérieur; d'ailleurs, cette vie, l'existence organique, est facile à constater, plus même que le sexe; elle rapproche l'homme de l'animal duquel, du reste, il se distinguait fort peu; enfin elle établit une catégorie dont nous trouvons encore des traces dans nos langues, celle discernant la personne et la chose. La troisième couche est celle du genre logistique, c'est-à-dire répartissant tous les êtres en deux grandes classes : ceux doués et ceux privés d'intelligence, les anthropiques et les métanthropiques. Il faut que les idées de l'homme aient progressé pour parvenir à ce stade plus élevé; l'idée de la raison est supérieure à celle de la vie. Dès lors l'homme et l'animal deviennent séparés; l'animal qui était de la classe du premier retombe à la classe des choses. C'est le plus loin qu'on puisse aller dans cette voie, dans la voie du genre objectif. Il n'est pas encore question de la sexualité.

Pourquoi, comment l'homme a-t-il d'abord épuisé le genre classifiant, le genre biotique et le genre logistique, avant d'en venir au genre sexualiste, à celui qui va se fixer chez les nations civilisées? Est-ce que l'idée de sexe, si puissante chez nous, ne devait pas l'être davantage encore à une époque où les mœurs étaient très relâchées, où suivant certains sociologues la promiscuité aurait même régné? Non, précisément en raison de cette facilité extrême de relations sexuelles, l'idée sexualiste était indifférente, tout à fait secondaire; elle s'est accrue seulement lorsque la femme a pris un certain rang social, au moins une autonomie relative; or cette période est tardive. Sans doute, même alors on distingue déjà par des expressions les sexes chez les êtres qui en sont naturellement pourvus, mais d'une part, cette expression n'a pas d'écho grammatical sur les autres parties du discours; de l'autre l'expression, comme nous le verrons bientôt, n'en est pas grammaticale elle-même, mais purement lexicologique. Quant aux êtres asexués, aucune analogie n'agit sur eux pour leur donner un sexe fictif. D'ailleurs, si la sexualité est indifférente (ce qui préoccupe le sauvage est, en effet, surtout la recherche de la nourriture et la défense contre les ennemis qui l'environnent de toute part, ainsi que les moyens curatifs que lui procure la magie; les sentiments restent encore du luxe pur), le sexe est pour lui, chez beaucoup d'êtres, caché ou inconnu, par exemple, chez les animaux sauvages et chez les plantes. Au contraire, d'autres distinctions naturelles frappent ses yeux et son esprit, et tout d'abord celles entre les êtres vivants et ceux dépourvus de vie, l'animé et l'inanimé; la vie se manifeste par le mouvement, par les actes; elle est visible, même évidente. La distinction entre les êtres doués de raison et ceux qui ne le sont pas est plus affinée; elle vient à une époque plus avancée, car l'idée de la raison est intellectuelle elle-même. Auparavant, au début même, il y eut une autre classification toute visuelle dont nous avons déjà fait mention, classant, les objets suivant leur forme, longue, ronde, carrée, plate, en grains etc.

Nous ne parlerons plus dans le cours de cette étude de ces genres antérieurs aux genres sexualistes, de ces genres, pour ainsi dire, *pré-sexuels*; nous avons voulu seulement les situer un moment et définir par leur contraste l'idée distincte et l'apparition chronologique du genre sexualiste.

Si ce dernier genre a eu une naissance tardive et s'il fait encore défaut chez la plupart des peuples non civilisés, il a eu, en revanche, une brillante fortune; c'est lui qui non seulement est répandu partout chez les civilisés, mais qui est devenu un des ressorts les plus puissants et les plus souples de leur grammaire, qui a usurpé peu à peu des domaines qui ne lui appartiennent nullement, qui, enfin, répandant son influence en dehors du langage lui-même, a influé à son tour sur la direction générale des idées, mettant d'une façon continue dans l'oreille par le discours, dans les yeux par le livre, cette dualité essentielle des sexes, naturelle et sociale, qui de purement physiologique est devenue morale et mentale, en vertu soit de la subordination, soit de l'harmonie des caractères. Il faudrait insister sur ce point, si la condensation de notre présente étude nous le permettait. Le genre sexualiste par son emploi incessant a donné au langage un balancement perpétuel alternant entre la force plus grande et la force moindre, analogue à celle des deux êtres humains, et imprimant du même coup à tous les êtres représentés une teinte générale d'anthropomorphisme que nous décrirons bientôt comme cause, mais que nous devons indiquer en ce moment comme effet. Toute phrase sous son action fait défiler devant nous tous les objets de la nature représentés comme des hommes.... ou des femmes : un peu arbitrairement rangés parmi les uns ou les autres, mais leur place une fois fixée, tenant bien leur rôle. S'il s'agit du soleil, c'est sous des traits mâles qu'il apparait à notre imagination, l'article masculin l'a voulu ainsi, tandis que la montagne apparait sous des traits féminins grâce à l'article qui l'accompagne. Il en est de même de la mer, pour toujours féminisée chez nous, tandis que le lac va nous apparaitre comme un homme. Parfois la distinction est bien peu raisonnable; si le fleuve a des traits virils pour notre imagination, on ne comprend guère que la rivière ait des traits féminins, mais il en est ainsi. Ce n'est pas tout, chez les différents peuples le classement entre les sexes est divergent. Si le Français se représente le soleil avec l'apparence d'un homme ou d'un être mâle, pour les Allemands *die Sonne* aura, au contraire, un caractère féminin. Il ne faut pas prétendre que l'esprit rejettera un tel concept parce qu'il serait puéril ou absurde; l'imagination ne raisonne pas, et elle ne peut se soustraire à la direction que lui donne l'article ou la distinction de tel ou tel genre. Il est d'ailleurs très naturel que le subjectif se répande, déborde sur l'objectif; or nous verrons que le genre sexualiste est essentiellement subjectif pour l'homme.

Nous examinerons successivement au point de vue psychologique :

1° l'idée et l'expression grammaticale de la sexualité limitées aux êtres pourvus naturellement de sexes; 2° l'effet de la distinction ainsi faite sur l'ensemble des discours; 3° l'extension de la sexualité aux êtres qui en sont dépourvus.

I

Il était presque impossible que chez l'homme et chez les animaux pour lesquels le sexe, non seulement existe, mais est évident, il n'en ait pas été tenu un certain compte dès l'origine dans le langage, tandis que chez les végétaux, la sexualité fut longtemps ignorée et elle ne pouvait, par conséquent, s'y appliquer. Seulement il pouvait en être fait état de telle manière que le langage n'en fut affecté ni dans sa grammaire, ni dans son vocabulaire, et que l'expression en restât spéciale et séparée de tout le reste. Au lieu d'*homme* ou de *femme*, on aurait dit, par exemple : *homme masculin*, *homme féminin*; de même, *lion mâle*, *lion femelle*. Dans ce cas, il n'y aurait pas eu de genre proprement dit, de même qu'il n'y a pas de nombre grammatical, lorsqu'au lieu de dire : un homme, des hommes, on dit : un homme, deux hommes, trois hommes.

Le genre véritable ne commence à régner et la distinction sexuelle naturelle à s'effectuer que lorsque le genre d'un être doué de sexe est exprimé indivisiblement avec l'être lui-même dont il s'agit. Par exemple, dans les mots latins : *fili-us*, *fili-a*, le radical exprime l'idée commune d'enfant et les désinences marquent la différence de sexe. Souvent la distinction d'expression des sexes est plus radicale, on emploie des racines totalement différentes; les exemples en sont nombreux, même en français. On peut citer *oncle* et *tante*, *frère* et *sœur*. Quelquefois la différence n'est pas totale, par exemple, dans *neveu* et *nièce*, mais affecte cependant le radical lui-même, soit originairement, soit par suite d'évolutions phonétiques.

Ce qui est remarquable, c'est que le genre sexualiste qui s'exprime ainsi se borne d'abord et pendant longtemps aux êtres où le sexe est réel, tandis que les autres sont dépourvus complètement de genre ou sont classés suivant des genres d'un tout autre ordre d'idées : genre classifiant, genre animé et inanimé, genre des êtres doués et de ceux privés de raison. Il se cantonne aux hommes et aux animaux, et même dans cette sphère, il subit des limitations qui le restreignent encore. C'est que le sexe, quoique réel, est quelquefois non considéré; on en fait abstraction, parce qu'il devient tout à fait négligeable, ou qu'il n'est plus apparent du tout. Il en résulte que, même dans l'idée sexualiste, à côté du masculin et du féminin, apparait le neutre, c'est-à-dire le genre des êtres sexués, mais à sexualité devenue indifférente. L'enfant, par exemple, en bas âge, impubère, est souvent dénommé par un seul mot (celui d'*enfant* en est un exemple) qui s'applique aux deux sexes. Un tel *processus* est plus fréquent en ce qui concerne les

animaux. Sans doute, on distingue ce sexe avec soin quand il s'agit des animaux domestiques, apprivoisés ou familiers : le *cheval*, le *bœuf*, le *mouton*, où la différence sexuelle a un contre-coup économique très notable, et où l'usage utile diffère suivant le sexe de l'animal. Au contraire, s'il s'agit d'animaux sauvages qu'importe le sexe? Hippopotame mâle ou femelle, zèbre mâle ou femelle, c'est tout un; à plus forte raison s'il ne s'agit plus de mammifères, ni même de vertébrés; alors le sexe grammatical recule en deçà des limites du sexe naturel et les noms de cette espèce vont se diriger vers le genre neutre.

Le genre sexualiste à cette époque et ainsi délimité est d'ailleurs grammaticalement stérile, c'est-à-dire qu'il se marque seulement sur le substantif, mais nullement sur les autres mots qui en dépendent, ce qui indique le peu de force d'expansion et d'énergie qu'il possède. Ni l'adjectif qui qualifie le substantif n'en porte la marque, ni le pronom qui le remplace non plus, ni le verbe; chacune des parties du discours conserve son indépendance. Le substantif n'a pas pu leur imposer son genre; cependant il avait eu la force souvent déjà de leur imposer son nombre, mais le genre sexualiste n'avait pas une importance suffisante.

Cependant, quelque faiblesse intrinsèque qu'il possédait, il emprunta une certaine force à des idées qui soutenaient son concept : l'idée de la subjectivité, celle de l'interlocution. C'est cette dernière qui lui a donné une expansion nouvelle que nous étudierons bientôt.

L'idée de *subjectivité* consiste en ce que la sexualité est propre à l'homme; celui-ci forme son point de départ, non pas précisément en réalité, car les autres animaux sont aussi bien pourvus de sexe, mais en son imagination, puisqu'il ignore celle des végétaux, et a effacé en partie, comme nous venons de le voir, celle des animaux. Or, l'homme, en raison de son *égoïsme natif*, tient pour les idées subjectives, il tend à leur subordonner toutes les autres; en tout cas, il les développe singulièrement, et dans la période même historique où l'objectif est encore confus, ce qui lui est subjectif est déjà particulièrement soigné en son esprit; ce qui n'est qu'en germe ailleurs, est déjà en pleine floraison ici. C'est ce qu'on peut facilement constater par l'aspect des langues restées à l'état sauvage.

La distinction sexualiste s'y rencontre très énergique pour les hommes et les animaux domestiques, ces serviteurs et compagnons de l'homme, qui lui sont en quelque mesure assimilés, car il ne faut pas perdre de vue que c'est bien moins le sexe réel des animaux qui est exprimé, que l'application qui leur est faite par analogie de celui de l'homme. Le mode d'application de ce principe pour ceux-ci s'entend de soi, il consiste dans des noms différents applicables au mâle et à la femelle. Il en est de même chez l'homme avec cette nuance pourtant que, comme il n'y a qu'une seule espèce humaine, l'application ainsi comprise serait peu étendue. Mais il existe chez lui

une riche nomenclature, celle des noms de parenté, multipliés à l'infini, surtout chez les peuples primitifs, en l'absence des noms patronymiques, et chacun de ces noms peut se rapporter à une femme ou à un homme et avoir ainsi deux expressions.

Le genre sexualiste, à la fois naturel et subjectif, va donc trouver ses points d'application : 1° dans les noms de parenté pour l'homme; 2° dans les noms des différentes espèces d'animaux, pour ces derniers. Cela est si vrai que l'expression spéciale du genre dans ces deux applications s'est conservée, différente des autres expressions trouvées plus tard et apparaissant comme des ilots d'un terrain primitif. Malgré notre désir de ne pas faire ici de linguistique technique, il est nécessaire de donner quelques exemples.

Dans la plupart des langues de l'Amérique les degrés de parenté et d'alliance sont très nombreux; chacun d'eux comporte une expression masculine et une expression féminine, totalement distinctes l'une de l'autre, non seulement comme chez nous, celles de *père* et *mère*, *frère* et *sœur*, mais toutes les autres : il y a autant d'écart d'expression entre *cousin* et *cousine*, qu'entre *cousin* et *frère*. En koggaba : *suia*, oncle, et *haku*, tante; *lomi*, cousin, et *haso*, cousine; *leuma*, beau-frère, et *huadbi*, belle-sœur; *abama*, aïeul, et *sagha*, aïeule; *huasgai*, beau-père, et *hagua*, belle-mère; en cri, *ewisis*, fils, et *anis*, fille. Ailleurs, plus sporadiquement il est vrai, le même système existe; en aïnu : *akilei*, frère cadet, *mataki*, sœur cadette; *ekachi*, grand-père, *huchi*, grand'mère; partout changement de racine. Par contre, il est vrai, on ne distingue pas, par exemple, en cri, entre le frère et la sœur, le même mot : *tcijan*, signifie les deux.

Nos langues ont conservé la trace de cette expression si marquée par changement total de racines et cela est d'autant plus remarquable qu'elles emploient partout ailleurs des moyens tout autres. Les langues indo-européennes, le français compris, expriment presque partout ailleurs la distinction des genres par des désinences, le radical reste le même, tandis que pour les noms de parenté, au moins, pour plusieurs d'entre eux, elles changent de racine : *pater* et *mater*, *frater* et *soror*, *gener* et *nurus*. La masculinité et la féminité ne sont plus que dans le sens et non dans la forme.

Il en est de même pour les noms d'animaux familiers ou domestiques. Les peuples primitifs y distinguaient le mâle et la femelle avec grand soin, mais ce n'était pas, comme on pourrait le croire, uniquement parce que les animaux sont pourvus d'un sexe naturel, mais parce qu'ils sont proches voisins et serviteurs de l'homme et qu'ils se trouvent, pour ainsi dire, englobés dans la subjectivité de celui-ci. L'expression a lieu par le même mode, qui pour certains d'entre eux s'est conservé jusqu'à nos jours. Il est, en outre, remarquable ici que les petits des animaux, parce qu'on fait abstraction de leur sexe, donnent lieu à une troisième forme qui réalise le genre neutre. C'est ainsi que l'Osmanli emploie trois racines différentes pour désigner le

bouc, la chèvre et le chevreau; trois aussi pour le coq, la poule et le poulet, deux pour le chien et la chienne, quatre pour la race bovine, en distinguant l'animal entier de celui qui a subi la castration. Cela, d'ailleurs, ne doit pas nous surprendre car, dans la langue française nous avons le même processus : *cheval* et *jument*, tandis que le latin disait *equus* et *equa*; *coq* et *poule*, tandis que nous rapprochons lexicologiquement *poule* et *poulet*, que le latin rapprochait *gallus* et *gallina* et que le russe emploie trois racines différentes. Ces exemples suffisent pour faire remarquer ce procédé insolite dans le reste du langage et qui est une survivance aussi bien d'un concept que d'un mode d'expression primitif.

Mais c'est surtout dans les noms de parenté, que ce mode d'expression du mode naturel est le plus remarquable, précisément parce que l'idée subjective y est plus marquée. Il se produit même dans certaines langues non civilisées, notamment dans celles de l'Amérique, un phénomène singulier. Le genre chez nous n'exprime que celui d'un seul être, celui de l'être dont on parle. Si, par exemple, le mot *père* est masculin uniformément, qu'il soit prononcé par le fils ou par la fille, le mot *sœur* est féminin, même s'il est prononcé par le frère. Cela paraît bien naturel et jamais, semble-t-il, on n'a pu concevoir, en fait de genre grammatical, autre chose. De même, dans *son frère, son* est du masculin, parce qu'il *détermine* le mot *frère*; on ne s'occupe pas de savoir si en même temps il ne représente pas le mot *sœur*, le frère étant appelé ainsi par sa sœur et non par son frère. Cependant la langue anglaise entre un peu dans cette voie; en parlant du frère d'un homme, on dit : *his brother*, et en parlant du frère d'une femme : *her brother*, mais alors, l'expression d'un genre chasse celle de l'autre, le possessif ne varie plus suivant qu'il s'agit d'un frère ou d'une sœur.

Ce système est autrement développé dans les langues de l'Amérique. Grâce à l'expression du genre par un changement total de racine, on peut exprimer sur le même mot deux genres et même quelquefois trois. Voici l'idée directrice. Quand il s'agit de deux parents dont on exprime la parenté, c'est-à-dire le lien, pourquoi marquer seulement le sexe de celui qui se trouve à l'un des bouts de la sériation en négligeant celui de l'autre, et puisque l'on est en train d'être complet, pourquoi ne pas exprimer aussi celui des parents intermédiaires? Le mot *oncle*, lorsque je l'emploie, indique que celui dont on parle est un homme, mais deux points restent dans l'ombre, d'abord le sexe du neveu : est-ce un neveu ou une nièce? puis le sexe de l'intermédiaire qui les unit : s'agit-il d'un oncle paternel ou d'un oncle maternel? Une expression très exacte le dirait : l'oncle paternel d'un homme serait *a*, l'oncle paternel d'une femme serait *b*; l'oncle maternel d'un homme serait *c*; l'oncle maternel d'une femme serait *d*; la tante paternelle d'un homme serait *e*, la tante paternelle d'une femme serait *f*; la tante maternelle d'un homme serait *g*, la tante maternelle d'une femme serait *h*. Tel serait le type abstrait.

Il s'est réalisé en partie, quelquefois totalement. Nous devons nous borner à un ou deux exemples pour ne pas passer du domaine de la psychologie dans celui de la linguistique, mais nous pouvons affirmer que le cas est très fréquent, surtout lorsque la série des intermédiaires ne figure pas. En algonquin : *ningwanis* signifie le neveu de la tante paternelle; *cimis*, la nièce de la tante paternelle; *ojimis*, le neveu de la tante maternelle; *utojin* est le fils du frère de l'homme; *n'tikwatun*, le fils de la sœur de l'homme; en kalispeh : *sqaèpe*, père du père; *sile*, père de la mère; *kené*, mère du père; *ch'chiez*, mère de la mère; on distingue aussi si c'est un homme ou une femme qui parle; dans la langue haïda, de la Colombie britannique, les interférences du genre sexuel sont encore plus nombreuses.

Ce qu'il faut remarquer, c'est que pendant tout le règne reculé de ce genre purement subjectif cantonné aux noms de parenté, l'expression a été lexicologique, par un changement total de racine, qu'elle s'est cantonnée uniquement à certains noms subjectifs, qu'enfin elle n'a eu aucune influence sur les autres parties du discours, de sorte que ce genre peut être qualifié de genre grammaticalement *stérile*.

Il est né de l'idée subjective, c'est ce qui fait qu'il s'oppose aux genres objectifs précédemment indiqués et qu'aussi il peut se cumuler avec eux parce qu'ils appartiennent à des ordres d'idées tout à fait différents.

Il n'existe pas seulement cette source de genre sexualiste subjectif, il en est une autre que nous devons décrire maintenant et qui a exercé historiquement une plus grande influence, parce qu'il est d'un emploi plus général, mais cependant il est resté sporadique. Il a sa racine aussi dans l'idée de subjectivité, mais il s'y joint celle connexe d'interlocution. Il n'affecte pas le substantif seul, mais directement tous les mots du discours, surtout le pronom.

L'*interlocution* est une idée *subjective* et peut-être la principale de ces idées. Ce qu'il y a de plus subjectif au monde, c'est le pronom de la première personne, car il est la personnalité elle-même, le *moi*. Tout ce qui est le *non-moi* forme la seconde ou la troisième personne. Mais il y a une distinction à faire entre ces deux personnes. La seconde se relie encore à la première et le *non-moi* qu'elle exprime est en contraste direct avec le moi et d'ailleurs le suppose : *toi* suppose *moi*. La troisième personne exprime tout ce qui est en dehors, le *non-moi* pur et simple, sans relation avec le moi. Voilà les trois points de l'interlocution, les *trois personnes* ainsi bien fixées. Le substantif proprement dit ne vient qu'après ces trois pronoms, et quand même il se trouverait dans la proposition, il s'exprime pléonastiquement presque toujours par le pronom *il*.

Dans cette situation, le genre sexualiste devra s'appliquer de très bonne heure aux pronoms personnels, en raison de l'interlocution où ceux-ci apparaissent. En effet, dans nos langues, ils expriment très fréquemment, soit sous leur première forme, soit sous celle d'articles,

ledit genre, surtout à la troisième personne, autrefois ils le faisaient aussi à la deuxième; la première seule semble exclue, car dans l'interlocution elle est très visible, et cependant elle reflète son genre quelquefois sur l'adjectif et les autres mots en accord, quoique cela se produise assez rarement.

A cette époque éloignée, l'effet de l'interlocution est bien plus vaste, et en même temps plus rigoureux. Il s'agit beaucoup moins du sexe de l'être dont on parle, ce qui est surtout envisagé plus tard, que du sexe de la personne qui parle ou du sexe de la personne à qui l'on parle, ce qui est beaucoup plus subjectif. Ces cas sont peu connus, cependant ils sont d'une importance toute spéciale au point de vue de l'état mental primitif, et profondément psychologiques.

Le premier de ces cas singuliers, c'est le bilinguisme dont les amorces se rencontrent ailleurs, mais qui a son plein développement chez les populations caraïbes; les femmes y emploient des mots et des formes grammaticales autres que ceux en usage parmi les hommes, et la différence est souvent radicale; le genre sexualiste ne se marque plus alors seulement sur les substantifs, mais sur tous les mots, cependant les substantifs s'en trouvent surtout affectés. C'est le règne sexualiste de la première personne; le sexe de l'être dont on parle n'est nullement indiqué; celui de l'interlocuteur ne l'est que très indirectement dans des circonstances qu'il serait trop long de décrire.

Le second cas est celui où c'est le sexe, au contraire, de l'interlocuteur qui est consulté. Il domine dans la conjugaison de certaines grammaires. Le verbe y modifie sa flexion, suivant que celui à qui l'on parle est un homme ou une femme. Ce qui est très particulier, c'est que cette influence du sexe de l'interlocuteur a le même effet, que ce soit un homme ou une femme qui parle, que ce soit un homme ou une femme dont on parle : un homme dira *j'aime*, au féminin, s'il parle à une femme.

La langue basque fournit dans sa conjugaison un très intéressant spécimen de ce système.

Nous n'avons voulu que signaler en passant ces phénomènes singuliers; ils sont cependant très caractéristiques. On y voit combien l'emploi du genre sexualiste fut d'abord différent de celui qu'il possède aujourd'hui; ce genre y trahit son origine nettement subjective; sa racine interlocutive vient corroborer cette idée. Nous allons maintenant, après l'avoir vu se cantonner longtemps dans un domaine restreint où il gardait une vigueur extrême, le voir s'amplifier peu à peu, se répandre au dehors, usurper sur le genre objectif et, après avoir été uniquement l'objet d'un chapitre de la grammaire, envahir celle-ci tout entière et lui communiquer une élasticité, une vivacité qui y était auparavant inconnue, et parallèlement, dans le champ de la pensée, au moyen d'une faculté créatrice, l'imagination, anthropomorphiser l'univers. Mais auparavant, il faut rechercher l'occasion qui donna naissance à cette brillante fortune du genre sexualiste.

II

Si, dans nos langues actuelles, les substantifs étaient nettement classés en deux ou trois genres, sexualistes ou non, mais marqués sur le substantif affecté seul par des désinences spéciales ou même par un article, mais sans que les autres mots en relation avec ce substantif, soit dans la même proposition, soit dans une proposition corrélative, en fussent le moins du monde affectés, on se demanderait quelle est l'utilité de cette catégorie du genre. Sans doute, il satisferait à certain besoin de classification qui est dans l'esprit humain, et s'il s'agissait du genre sexualiste, à un certain besoin de subjectivité, mais ce serait tout. Beaucoup de langues, nous l'avons dit, se passent de la classification du genre et n'en sont pas incommodées, elles demeurent suffisamment claires, même expressives. D'ailleurs, le nombre des substantifs qui restent naturellement neutres ou de genre inanimé est si grand que la distinction générique des autres est presque imperceptible dans la masse. En français, si dans une phrase, tout en maintenant les genres masculin et féminin, nous supprimions tous les accords, si nous disions par exemple : la femme méchant que vous avez vu assis est celui qui se moquait de vous, il vient vers nous; ou si nous disions : l'homme méchant que vous avez vu assis est celui qui se moquait de vous, il vient vers nous, où serait la différence? La différenciation sexualiste, marquée par l'article, serait puérile et d'ailleurs à peine sensible.

Nous venons de rechercher l'origine du genre, mais nous avons fait abstraction de son utilité, c'est celle-ci qu'il faut examiner maintenant. Il sert à relier entre elles étroitement les différentes parties du discours constituant la proposition.

Sans doute, cette fonction peut s'exercer et s'exerce même d'une autre manière. S'agit-il de relier deux substantifs en relation de possesseur à possédé, on emploiera en latin le génitif et en français la proposition *de*; s'agit-il d'indiquer le régime direct du verbe, on l'exprimera par l'accusatif ou par l'ordre des mots; c'est la fonction de la catégorie des cas. Mais il est un autre genre de relations qui ne peut s'exprimer ainsi, et pour lequel il faut bien trouver un autre mode. Par exemple, plusieurs pronoms ne dépendent pas des substantifs, ils les *représentent*, mais comment marquer cette *représentation*, si ce qui précède contient plusieurs substantifs? Auquel se rapportent-ils, s'ils ne se rapportent d'ailleurs à tous les deux? Il faudra un nouvel adjuvant pour exprimer cette idée. On le fera au moyen de l'accord. Mais comment l'accord peut-il se réaliser? Nous le verrons tout à l'heure. L'adjectif à son tour ne pourra se relier à son substantif, attribut ou prédicat, en se déclinant, il ne le pourra qu'en vertu du même accord. L'accord est donc un *processus* indispensable pour relier surtout le *représentant* au *représenté*, et aussi le *qualifiant* au *qualifié*.

Nous ne voulons pas dire par là que l'accord grammatical ait été institué à dessein pour détruire toute amphibologie, car rien n'est volontaire dans le langage, pas plus que dans l'évolution de la mentalité qu'il reflète. En effet, en dehors de cette utilité pratique, il existait, dans l'esprit humain, un penchant marqué vers l'accord des idées entre elles, au moyen de l'accord des sons. Telle est la racine de la rime en rythmique et ici celle de la symétrie entre le substantif, son adjectif, son article, son déterminatif et son pronom. Le lien est partout, et son absence heurte à la fois l'oreille et la pensée. Les langues très anciennes, notamment la langue cafre, ont pratiqué ce principe. Les mots de la phrase se coordonnent, se subordonnent, pour ainsi dire d'eux-mêmes. Un tel instinct a donc agi puissamment.

Pour cet accord les langues ont employé deux instruments très différents l'un de l'autre, mais y prenant une active collaboration : le *genre* et le *nombre*; l'un *qualitatif*, l'autre *quantitatif*. Nous n'avons pas à décrire ici le nombre; notons seulement son importance fonctionnelle; il est l'adjuvant du genre, qui sans lui ne suffirait peut-être pas à sa tâche. En supposant dejà deux genres seulement, mais en y ajoutant deux nombres, en multipliant le genre par le nombre, on possède ainsi quatre formes : le masculin singulier, le masculin pluriel, le féminin singulier, le féminin pluriel, et en imprimant à chacun une marque très distincte, on pourra ainsi numéroter d'une manière visible les autres mots du discours qui leur répondront; c'est au point de vue de l'utilité comme si l'on possédait quatre genres. *Le qualificatif et le quantitatif joignant* leurs *forces* auront obtenu un grand résultat. Cependant, cela est encore loin de suffire, soit que l'un ou l'autre s'exprime en fait d'une manière défectueuse, soit que surtout, s'il y a trois genres, par exemple, masculin, féminin et neutre, ce dernier comprenne, par la force des choses, puisqu'il y a peu d'êtres doués de sexe, à peu près tous les êtres existants. Il n'y a là, il est vrai, qu'une restriction; malgré ces obstacles partiels, en principe le genre et le nombre quelconque peuvent suffire pour marquer dans une certaine mesure l'accord.

Ils peuvent aussi rester sans influence, ce qu'ils font pendant une longue période historique. Nous l'avons déjà remarqué et nous avons donné à un tel genre la dénomination de genre stérile. Mais parfois cette influence s'exerce de bonne heure, même lorsque le genre sexualiste se cantonne encore au sexualisme naturel. C'est ce qui a lieu en kalinago, langue de l'Amérique, où le pronom possessif et le verbe en portent la marque.

Cet accord va se développer à mesure que les langues se développent elles-mêmes. Il va le faire par ce besoin, que nous avons noté, de relier les divers mots de la phrase, lequel est devenu plus pressant, si l'on veut que le discours ne présente pas d'amphibologie. En effet, la phrase du sauvage est courte, elle ne renferme pas d'incidentes; il y a juxtaposition, plutôt que subordination. Si dans une proposition ulté-

rieure on se réfère à un mot antérieur, on n'hésitera pas à le répéter, car l'oreille est peu délicate; dans ces conditions, l'accord est moins nécessaire; mais tous les ans, la phrase s'allonge, se charge, se couvre d'un lien subtil; sans l'accord on ne s'y reconnaît plus du tout, aussi on l'essaie, mais on sent bientôt qu'on est loin d'avoir complètement réussi.

On est, en effet, en possession du genre sexualiste naturel, que va-t-il fournir? Trois éléments : le genre masculin naturel, le genre féminin naturel, le genre neutre. Mais la répartition des mots entre eux n'est pas proportionnée. Presque tous les mots sont neutres; les deux premiers genres ne seront un peu fréquents que lorsqu'il s'agit de la personne à qui l'on s'adresse. L'accord ainsi fait ne servira pas beaucoup. Deux genres distingueraient mieux que trois, si entre ces deux genres tous les êtres étaient à peu près également répartis, car dans une seconde phrase, par exemple, on verrait nettement par le genre du représentant quel substantif de la première il représente. Un tel obstacle devrait être levé pour que l'accord pût fonctionner entièrement.

Nous avons voulu relever ici ce motif tout grammatical de l'extension du genre. Il s'agissait, en effet, pour réussir, d'abaisser les barrières du genre sexualiste naturel, d'inviter tous les êtres inanimés et asexués ou un grand nombre d'entre eux à y entrer; on aurait ainsi le résultat signalé, et cette cause téléologique, en même temps que grammaticale, devint un puissant facteur, mais il n'était pas le seul, il ne fut même pas le principal; la cause efficiente fut tout autre; elle était non plus grammaticale, mais psychique, c'est elle que nous allons maintenant décrire.

III

L'homme est chez tous les peuples doué d'un instinct de l'imagination qui tend à hausser les êtres dans l'échelle de l'existence, à animer ce qui est inanimé, à pourvoir d'un esprit ce qui n'en possède pas, à douer d'un sexe ce qui est asexué, et cet instinct persiste même, quoique moindre, chez les civilisés, il fait illusion aux plus raisonnables. En religion, il est particulièrement remarquable. Il a, aux diverses époques, produit deux phénomènes distincts. Le premier est celui de l'*animisme*, tous les êtres inanimés, même immobiles, acquièrent un esprit comme le sien, même quelquefois supérieur au sien, un esprit divin. Non seulement les astres, le soleil, la lune, l'étoile, la montagne, la forêt, le lac se vivifient, se meuvent et pensent, mais parfois aussi les êtres les plus infimes. Quant à lui, il s'élève à son tour et en proportion, il devient Dieu, soit après sa mort, soit de son vivant, par une apothéose prématurée.

Quel est le fond de cet instinct, et pourquoi ce mouvement d'ascension qui, en définitive, le rabaisse? C'est l'*égoïsme* et l'*égotisme*, car l'homme veut ramener tout à lui, tout s'assimiler, c'est une manifes-

tation de l'idée *subjective*. L'homme est, à ses propres yeux, *anthropocentrique*. Tout a été fait pour lui, et en même temps tout doit lui ressembler.

Tel est l'*anthropomorphisme* ou du moins un de ses côtés; tout devient homme, tout est haussé au niveau de l'homme, par conséquent, il s'agit d'un *anthropomorphisme ascendant*. Cette ascendance se marque bien par ce fait que l'homme veut *monter à son tour* et se divinise.

A l'opposite se trouve un *anthropomorphisme* en *sens contraire*, qui se manifeste aussi dans la sphère religieuse. C'est cette fois *Dieu qui descend*, qui devient homme dans l'*anthropomorphisme complet* des avatars et des incarnations. Mais cet anthropomorphisme peut être moindre, Dieu est simplement façonné ou refaçonné à l'imitation de l'homme; on lui en donne les passions, les idées, même les traits; un exemplaire complet d'un tel système existe dans le polythéisme grec. Cet anthropomorphisme a la même racine que l'autre, celle de l'idée subjective. L'homme fait monter vers lui tout ce qui est au-dessous, et descendre tout ce qui est au-dessus; du reste, il descend à son tour lui-même; c'est ce qui a lieu dans la métensomatose.

De ces deux anthropormorphismes, un seul est en jeu ici dans le langage : c'est celui qui donne aux êtres inférieurs, l'esprit, la vie ou le sexe de l'homme. Si le corps de l'homme couvre une petite partie du sol, son esprit veut couvrir tout l'univers.

Dans tous les systèmes du genre grammatical, même celui le plus ancien, le genre biotique (animé ou inanimé), cet anthropomorphisme à son degré inférieur, l'animisme, se fait jour. Après avoir compris strictement dans le genre animé seulement les êtres véritablement animés, l'Algonquin, par exemple, comprend parmi ces derniers, d'abord les objets à l'usage de l'homme, par une sorte d'accession : la flèche, l'aviron, la pipe, la cuiller, la chaudière, les filets, les mitaines, puis des opérations physiologiques : le sommeil, le rêve; puis les parties de son corps, les sourcils, les tempes, les mains, les genoux, les ongles; enfin d'autres objets l'intéressant particulièrement; le soleil, la lune, l'étoile, la neige, le tonnerre; on voit que dans ce choix, c'est la subjectivité qui préside. Il en est de même dans le genre logistique, on fait passer par faveur quelques êtres dénués de raison parmi les êtres raisonnables.

Mais c'est dans le genre qui devait triompher en définitive que l'admission des êtres asexués parmi les êtres sexués s'opère en masse; c'est qu'il s'agit maintenant d'anthropomorphisme proprement dit et non plus de simple animisme et que l'homme assimile cette fois à lui-même. Ce n'est pas, il est vrai, d'un seul coup que le genre sexualiste se répand partout, on peut noter dans l'histoire des langues plusieurs étapes. Ce sont d'abord des limites qu'on se pose, on avance simplement les barrières; le champ du neutre, ou de l'inanimé, ou de l'asexué est successivement envahi; il y a beaucoup de langues qui

ont maintenu une réserve pour l'asexué, mais souvent celui-ci finit par disparaître entièrement et le masculin et le féminin restent seuls. Ce qui est très net, c'est que l'invasion complète ou considérable par le genre sexualiste a lieu uniquement dans les langues des peuples très civilisés. Mais chez eux il y a des différences de degrés, dues soit au caractère national, soit à des accidents historiques. C'est ainsi que les langues chamitiques et les langues sémitiques ont sexué grammaticalement tous les êtres sans une seule exception. Les langues indo-européennes primaires, grec, latin, sanscrit, ont constitué, au contraire, une réserve au profit de l'asexué, sous le nom de neutre; quant aux langues dérivées de la même famille, le français a sexué tous les êtres sans exception, il ne connait pas le neutre; l'anglais, au contraire, a, sauf quelques exceptions, ramené le genre sexualiste naturel dans ses limites anciennes; tous les êtres asexués y redeviennent neutres.

C'est ainsi que, grâce au principe de l'anthropomorphisme, né lui-même de l'instinct subjectif développé, à côté du genre sexualiste naturel est apparu le genre sexualiste artificiel.

Telle fut, du moins, sa cause efficiente; sa cause téléologique est autre, elle résidait dans le besoin de constituer l'accord, nous l'avons plus haut décrite. Il s'agissait désormais seulement de savoir comment la répartition des êtres asexués se ferait entre le masculin et le féminin, ce qui n'était pas sans difficulté. Nous le rechercherons tout à l'heure.

Mais auparavant notons un point fort curieux, c'est que le genre sexualiste artificiel s'appliqua à certains êtres pourtant naturellement sexués, aux animaux. Cela semble d'abord paradoxal : là où la sexualité est naturelle, la sexualité artificielle ne saurait avoir de prise. Il en est ainsi cependant. Nous avons vu que le genre naturel a souvent reculé en arrière de ses limites, lorsque le sexe des sexués n'était pas pris en considération. C'est ce qui advenait pour les animaux sauvages ou inférieurs. Aujourd'hui encore le mot *rat* comprend aussi bien la femelle que le mâle; il en est ainsi du léopard, du chevreuil, du brochet, du scorpion. Cette annulation du sexe naturel serait un fait définitif, si pour tous ces animaux on n'employait que le genre neutre, et dans les langues qui ne le possèdent pas, par exemple, en français, son succédané, c'est-à-dire le masculin. Mais il n'en est pas ainsi, et on range chaque espèce d'animal, mâle et femelle compris, tantôt dans le genre artificiel masculin, tantôt dans le genre artificiel féminin. C'est ainsi qu'en français, le castor, le blaireau, le daim, le renard, l'épervier, le lion, le vautour, sont du genre masculin, même quand il s'agit de leurs femelles, tandis que la fouine, la martre, l'alouette, la bécasse, la caille, la corneille, la pie sont du féminin, même lorsqu'il s'agit d'un mâle; d'autres animaux avaient conservé le genre naturel : lièvre, hase; sanglier, laie; canard, cane, et il ne peut en être question en ce moment. De cette sorte un grand nombre ont

été privés de la sexualité naturelle d'abord, puis quelques-uns d'entre eux ont revêtu la sexualité artificielle, comme des objets inanimés et asexués.

Aussi d'un seul coup par le sexualisme artificiel l'instinct subjectif et anthropomorphique de l'homme va être satisfait, et un accord grammatical entre le substantif et les mots qui en dépendent devenir possible. Il est vrai que le résultat sera de réduire souvent le genre à deux pôles seulement : le masculin et le féminin, en éliminant tous autres, même le neutre, mais cela suffit, les mots se rangeront tous en deux camps; dès lors l'adjectif et le pronom pourront, sans obscurité, entrer dans l'un ou dans l'autre, car dans la même phrase on se trouve rarement en présence de plus de deux êtres non solidaires.

Mais la difficulté est de savoir, dans les langues qui possèdent le masculin, le féminin et le neutre, quels sont les êtres asexués qu'on laissera asexués et quels sont ceux qu'on rangera du côté masculin ou du côté féminin, et dans celles où le neutre s'est éliminé, quels sont les noms asexués qui deviendront masculins et quels sont ceux qui deviendront féminins. Pour faire un tel départ, il faut un ou des critères. Quels furent ceux employés? Ont-ils été les mêmes chez tous les peuples?

Il semble au premier coup d'œil que ces critères n'existent point et qu'on a procédé au hasard; l'anarchie grammaticale apparente n'a jamais été plus complète. Tout le monde sait quelle barrière forme entre les langues la répartition différente et capricieuse du masculin et du féminin. L'Anglais surtout, qui ne connait chez lui que le genre naturel, ne peut apprendre le genre artificiel de la langue française; il commet à ce sujet les fautes les plus divertissantes et qui sont devenues, pour ainsi dire, classiques. L'embarras n'est pas moindre pour le Français qui parle l'allemand. Sur ce point aucunes de nos langues indo-européennes ne s'accordent. Nous n'en voulons citer que quelques exemples. Le mot soleil est masculin en français, en italien, en latin et en grec, féminin en allemand, neutre en russe; lune, féminin en français, en latin et en grec, masculin en allemand et en russe; mort, féminin en français, en espagnol et en russe, masculin en grec et en allemand; front, féminin en espagnol et en allemand, masculin en français, neutre en grec et en russe; oreille, féminin en français, masculin en italien, neutre en grec, en allemand et en russe.

Ce désordre n'est qu'apparent, nous verrons tout à l'heure ce qui l'a causé. Il y a un élément matériel qui est venu souvent jeter la confusion dans cette répartition, mais lorsqu'on parvient à l'isoler, on retrouve l'ordre psychique qui a présidé. Sans doute, il y a des idiosyncrasies psychologiques; certains peuples ont appliqué diversement les critères aux différents objets. Ceux, par exemple, qui ont suivi pour leur astronomie et dans leur mythologie même, le système lunaire, ne sont-ils pas portés à faire de la lune qui prédomine un nom masculin et du soleil chez eux subordonné un nom féminin, tandis que

les autres peuples ont une appréciation inverse? Mais, en général, le classement primitif, avant qu'un élément intérieur que nous décrirons y ait jeté le désordre, est concordant.

Quels sont les critères que la mentalité a choisis pour ce classement? Il y en a eu trois selon nous, mais d'importance très inégale. Au fond, ils peuvent d'ailleurs se réunir en un seul qui les domine.

Ce principe directeur consiste en ce que le masculin est considéré comme supérieur au féminin; cette idée est conforme à l'état social qui a toujours été dans ce sens, sauf pendant la période du matriarchat peut-être, et encore est-il reconnu maintenant que ce terme est inexact et qu'il s'agissait plutôt de la parenté féminine antérieure à la parenté masculine, et pour cause, tant que la paternité est restée incertaine, non seulement physiquement, mais encore moralement. Les deux genres se hiérarchisent donc entre eux. D'ailleurs à la masculinité s'attache une idée de force, de cruauté, de courage ; à la féminité une idée de faiblesse, de pitié et d'asservissement. Chez les êtres asexués, on masculinisera donc ceux réputés posséder les qualités viriles et on féminisera les autres. Tel est le point de départ, mais il peut mener à des voies différentes.

En suivant cette donnée générale, on peut estimer que les êtres très grands ressemblent par là à l'homme, ceux plus petits de taille, à la femme; quant à ceux qui ne sont ni grands, ni petits, on les laissera au genre neutre, dans les langues qui possèdent encore ce genre. Ce point de vue est un peu matériel, mais il est facile à appliquer. Chez les Hottentots, le même substantif inanimé a en même temps les trois genres : l'augmentatif s'il est de grande taille; le diminutif s'il est de petite; le commun s'il n'est ni grand, ni petit; dans le premier cas, il est masculin, dans le second féminin, dans le troisième neutre. Mais certains objets ne sont que petits, aussi ils sont toujours féminins. Au point de vue sexuel, il n'y avait pourtant pas d'analogie, mais il y en a si l'on envisage les caractères moraux des sexes.

Cette considération de la mensuration de l'objet est assez rare. Une autre plus usitée est celle de la force. Parmi les objets inanimés les uns ont beaucoup plus d'importance, soit en eux-mêmes, soit pour l'homme. Par exemple, le sauvage estime particulièrement les armes, les instruments à son usage, les membres de son corps, nous avons vu que sous le régime du genre biotique, ces objets passaient facilement de l'inanimé à l'animé ; ici, ils passeront du neutre au masculin plutôt qu'au féminin. Il en sera de même des objets les plus forts et les plus redoutables de la nature : le tonnerre, le soleil. Au contraire, ceux qui sont réputés plus faibles, se rangeront du côté féminin : la terre, la matière, la plante. Avec un peu d'imagination, le classement par cette analogie psychique devient facile, et le peuple demi-civilisé n'en manque pas; il anthropomorphise avec plaisir et dans ce travail les comparaisons, les images ne manquent pas pour lui fournir les critères de faiblesse ou de force des objets qu'il sexualise.

Cependant ces critères sont un peu superficiels et si l'on s'avance dans l'évolution, ils deviennent trop grossiers et on en adopte souvent un qui est plus profond et plus exact. Le masculin et le féminin ne se distinguent pas seulement l'un de l'autre par ces différences en bloc de grandeur ou de petitesse, de force ou de faiblesse, mais d'une manière plus topique par la différence en soi de l'élément mâle et de l'autre. En pure physiologie, l'homme et la femme jouent un rôle différent dans la génération, le premier un rôle actif, la seconde un rôle passif, pour ainsi dire; le premier fournit la vie, la seconde la reçoit et lui prépare un espace de développement et d'aliment; le premier est intensif, la seconde extensive. *Mens agitat molem*; cette distinction des anciens entre l'esprit et la matière caractérise bien la différence de ces deux rôles. La comparaison entre la grandeur et la petitesse est ici en défaut, car c'est l'extensif qui est le plus ample, c'est l'intensif qui se réduit au plus petit volume; mais précisément à cause de cette concentration il est plus énergique, tandis que par son amplitude, l'expansif est plus vague, plus indéterminé, plus général, plus faible, quoique plus grand. Tel est le vrai critère, le critère purement physiologique dans la nature, elle va le devenir dans le langage et cela d'une manière très conforme. La nature asexuée va ainsi être pourvue de toutes les qualités intrinsèques de la nature sexuée et l'anthropomorphisme linguistique aura dès lors le moins d'arbitraire et de fantaisie possible. Ce qui est curieux, c'est qu'on peut poursuivre la pleine application de ces idées jusque dans nos langues européennes dérivées où elles se laissent encore saisir.

En français, par exemple, les substantifs, alternativement du genre masculin et du genre féminin, sont sous ce rapport un champ très intéressant d'observation. Sous un caprice apparent, l'emploi de chacun de ces genres cache un principe très net, qui est celui-ci : le féminin indique une idée vague, indéterminée, abstraite, tandis que le masculin est la marque d'une idée nette, précise, concrète et très déterminée; il en résulte que la signification du féminin est beaucoup plus large que l'autre. L'observation des langues sémitiques était déjà dans ce sens. Tous les noms abstraits, sans exception, y sont féminins, parce qu'ils ne représentent pas des êtres tangibles et précis, et chez nous encore ces substantifs sont en grande majorité féminins et pour la même raison : la pitié, la justice, la mort, l'immortalité. Mais les noms à double genre mettent ce critère plus en relief. Il en résulte en même temps, contrairement à ce qu'on aurait pu croire, que souvent l'objet désigné par le masculin est beaucoup plus petit que celui désigné par le féminin. Le mot *voile* est chez nous alternativement des deux genres : au féminin quand il signifie voile de navire, c'est-à-dire un voile de grande étendue; il est masculin quand il se réduit aux dimensions petites, mais nettes, de l'étoffe qui couvre le visage. La pendule est plus vaste que le pendule, c'est le contenant, vis-à-vis du contenu, mais le pendule est plus important, c'est l'âme de la pen-

dule, celle-ci est sa matière et lui en est la partie active et mobile. Il en est ainsi du mémoire vis-à-vis de la mémoire. Le premier est un acte, la seconde une faculté indéterminée. Les amours sont du féminin, parce que l'idée est vague, générale, multiple, tandis que l'amour au masculin est un amour précis, unique, distinct de la simple faculté. Il en est de même du mot délice et de plusieurs autres. Les exemples sont plus nombreux lorsqu'il s'agit non d'un mot identique à lui-même, mais de doublets. Par exemple : le grain et la graine, la montagne et le mont, la fosse et le fossé, la terre et le terrain, la barre et le barreau, la limace et le limaçon, la tombe et le tombeau, la forteresse et le fort, la troupe et le troupeau, la bande et le bandeau, la tonne et le tonneau, l'espérance et l'espoir.

Le critère ici se saisit encore mieux. La graine est une expression générique, elle s'applique à toutes les plantes, tandis que le grain seulement aux céréales; il est donc beaucoup plus déterminé. La montagne s'entend soit de toute la chaîne, soit d'une élévation entière avec ses dépressions alternantes, tandis que le mont est seulement la partie ascendante; la fosse est une tranchée à tous usages, et le fossé seulement celle qui sert des limites; la terre et le terrain forment des expressions encore plus antithétiques; la première est générale et très étendue, la seconde on ne peut plus déterminée; il en est entre les deux une autre, le terroir, qui tient le milieu, mais reste encore déterminé, précis et par conséquent, masculin; le limaçon est une limace d'une espèce particulière; la troupe est toute une collection d'individus vivant ensemble, le troupeau ne s'applique qu'aux animaux; le bandeau est une espèce particulière de bande; parmi les idées intellectuelles et abstraites elles-mêmes, il existe une différence du même genre; l'espérance est quelque chose de général, l'espoir est d'un événement particulier; la première est indéterminée, le second, étant du masculin, est quelque chose de précis.

Dans ce phénomène du double genre, les autres langues ont le même critère que le français; en grec, par exemple : *strouthia* signifie les petits oiseaux de toute sorte, tandis que *strouthos*, au masculin, le moineau seul; *cheros*, au féminin, est un échalas naturel et, au masculin, un échalas façonné; enfin, ce qui est remarquable, *cedros* au féminin, le cèdre, et au masculin le fruit du cèdre. Cette dernière distinction existe dans beaucoup de langues, où le féminin indique l'arbre et le masculin le fruit, celui-ci étant plus petit, il est vrai, mais plus déterminé que l'autre. Il en est de même en allemand, et la concordance de toutes les langues sur ce point est très instructive, seulement comme cette langue possède les trois genres, le neutre y prend quelquefois le rôle réservé ailleurs au féminin : *das Band*, neutre, signifie le lien en général, tandis que *der Band*, masculin, le tome, un lien spécial; de même *die See*, au féminin, signifie la mer, et *der See*, au masculin, le simple lac, une mer réduite, délimitée, précise.

Nous avons insisté sur l'examen des substantifs à genre alternant,

parce qu'ils sont de nature à mieux faire ressortir et la différence et le critère, mais on peut généraliser les conclusions qu'on en a tirées. Pour faire entrer les objets asexués dans l'un des deux genres naturels des êtres sexués, on a recherché ce qu'ils peuvent avoir d'analogue à la sexualité et on a découvert que les uns sont passifs, vagues, indéterminés, généraux et abstraits, tandis que les astres sont actifs, précis, déterminés, individuels et concrets; les premiers répondent bien au féminin qui physiologiquement fournit la matière et le réceptacle; les autres, au masculin, qui, au même point de vue, fournit le germe fécondateur, moins vaste, mais plus intense. Le fait que les noms abstraits sont presque toujours féminins est aussi très révélateur.

La connexion qui existe entre le féminin et le neutre l'est aussi. Dans les langues qui ne connaissent pas le neutre, celui-ci est constamment remplacé par le féminin. C'est que le neutre lui aussi s'applique aux êtres moins déterminés, par cela seul qu'ils ne sont pas animés, aux êtres étendus, identiques le plus souvent les uns aux autres lorsqu'ils se trouvent similaires, d'une existence qui ressort moins, et qu'ainsi pour les êtres asexués, le féminin et le neutre peuvent être fonction l'un de l'autre. En présence de cette ressemblance, la conservation du neutre a pu paraître inutile à certains peuples et ils n'ont conservé que le masculin et le féminin. Ne sommes-nous pas du nombre? Non, le neutre latin est souvent devenu masculin chez nous, mais pour des raisons morphologiques qui ont ici neutralisé les tendances psychologiques.

Si l'on suivait ces principes, et je crois qu'ils sont exacts, il serait facile de déterminer l'application uniforme pour tous les peuples du genre sexualiste artificiel; il resterait seulement à savoir pour ceux qui possèdent le genre neutre pourquoi et comment la répartition entre le féminin et le neutre a été faite; on pourrait répondre que le neutre comprend alors surtout les êtres inanimés et immobiles auxquels on ne pourrait imaginer un rôle nettement parallèle à celui du genre masculin, mais une telle recherche ici nous entrainerait trop loin; nous nous contentons, faisant abstraction du neutre qui est à certains égards du genre objectif inanimé, d'observer la répartition des deux autres genres.

Dans cette limite, la répartition psychologique serait nette et régulière, si l'on ne se trouvait pas en présence de deux obstacles.

Le premier est psychologique lui-même, comme le principe qu'il fait dévier. Chaque peuple a souvent des idées différentes sur le point de savoir si tel objet a bien un caractère général, imprécis, abstrait, passif, ou s'il a le caractère inverse; il y a là une question d'aspect. Sans doute cette divergence n'existe pas pour tous les mots, car autrement le critère disparaîtrait pratiquement, mais elle se produit pour des idées, pour ainsi dire limitrophes. Un point de concordance existe en ce qui concerne les êtres abstraits qui sont le plus souvent

féminins; mais, par ailleurs, il y a des dissidences fréquentes, qui ne peuvent s'expliquer que par des idiosyncrasies; nous avons cité celles qui rangent tour à tour le soleil et la lune en mythologie parmi les régulateurs du temps et des saisons. Ces idiosyncrasies, qui sont des idiotismes du genre, viennent certainement masquer le critère psychologique.

Mais il existe une autre cause de perturbation; c'est une *réaction de l'élément matériel*, opérant au moyen de l'*analogie*. Elle est tellement puissante, qu'elle rend le genre anarchique, absurde même, et qu'il faut beaucoup d'efforts pour dégager sa répartition originaire. Ce n'est pas ici seulement que l'élément matériel vient battre en brèche l'élément psychique. En phonétique, si l'accent tonique se place en principe sur la racine, comme sur l'idée principale, la quantité, semblable en cela à la pesanteur, le déplace et le porte jusque sur la désinence, ou tout au moins le fait glisser vers les dernières syllabes du mot. Il en est de même ici. Un certain nombre de mots latins terminés en *or*, par exemple, sont masculins; si l'on se trouve en face d'un nom féminin en *or*, il aura une forte tendance à aller rejoindre les autres et devenir masculin; sans doute, il résiste (*soror, uxor*), mais souvent aussi il succombe, et ce sont peu à peu tous les noms en *or* qui vont devenir masculins. De même, les noms en *us* deviennent tous masculins, dans la première et la quatrième déclinaison, excepté ceux qui ont le genre féminin naturel et quelques autres sans exceptions. C'est alors l'analogie qui opère. C'est par elle que nous pouvons assister à ces anomalies singulières qui travestissent un nom logiquement féminin en nom masculin et réciproquement. Une déviation se trouve ainsi partout répandue qui fausse l'application du principe.

Tels sont les critères employés dans les langues qui ont par anthropomorphisme ascendant doué artificiellement du genre sexualiste les êtres asexués. Deux se combattent et interfèrent à chaque instant entre eux, ce qui introduit dans cette partie du langage humain un trouble profond, mais cependant on peut retrouver les traits primitifs de l'idée sexualiste. Nous avons vu d'abord comment on l'a appliquée au sexe naturel d'une façon curieuse et jusqu'à présent peu connue, avec des particularités psychologiques que nous avons fait ressortir. Dans cet état, cette idée sexualiste étant linguistiquement, pour ainsi dire, stérile, elle était impuissante à créer cet instrument simple et merveilleux du discours, qui est l'accord. Mais bientôt elle dépasse ces limites étroites; poussée en avant par l'instinct à la fois subjectif et anthropomorphique, elle envahit le monde inanimé, l'assimile à l'homme, le pourvoit de sexes fictifs, fait des choses de véritables personnes, les animant de son souffle, les faisant se mouvoir et agir et ne laissant, lorsqu'elle en laissait, parmi les neutres que les êtres irrémédiablement inférieurs ou amorphes. Enfin elle donne à cette répartition psychique un emploi psychique aussi, en en faisant le lien

intellectuel de la proposition et de la phrase tout entière, au moyen de l'accord grammatical qui est comme un pont jeté entre toutes les idées; dans cette dernière, elle fut aidée puissamment par le nombre, le quantitatif collaborait avec le qualitatif à l'expression concordante de la pensée. Le genre sexualiste a profondément influé sur toute la langue, comme l'idée de sexualisme, dont il est une application, sur toute l'humanité, pour laquelle elle a été une des amorces de la civilisation.

RAOUL DE LA GRASSERIE.

CE QU'ENSEIGNE UNE ŒUVRE D'ART

Il n'est plus personne aujourd'hui pour ne voir dans l'œuvre d'art qu'un simple délassement, plaisir noble ou futile suivant les cas, mais sans autre portée qu'une brève volupté ne laissant nulle trace et digne de n'en laisser aucune. Les progrès de l'esthétique nous ont fait comprendre tout le sérieux de l'œuvre d'art en nous la représentant comme l'une des plus complexes et plus profondes, partant plus significatives manifestations de l'activité humaine.

Toute œuvre d'art vraiment digne de ce nom est la chose la plus pleine de sens et riche d'enseignements qui soit, non pas seulement par ce qu'elle représente, par son côté intellectuel en quelque sorte, mais encore et surtout par l'émotion qu'elle soulève. C'est de quoi les historiens, qui l'assimilent trop volontiers à ces reliques du passé, vêtements fanés ou papiers jaunis, qui ne gardent que l'empreinte de ce qui fut la vie, ne semblent pas s'être avisés. Attentifs à en utiliser les moindres représentations comme autant de renseignements, ils négligent, s'ils ne le dédaignent, de s'abandonner à leur charme, comme superflu. Il ne leur vient pas à l'esprit que, les œuvres d'art étant avant tout œuvres de beauté et faites pour émouvoir, ils y perdent ce qu'elles contiennent de plus précieux, même à leur point de vue, c'est-à-dire le sens et comme le parfum des âges disparus, dont elles sont les témoins survivants par l'action qu'elles exercent encore sur nous.

Il importe, non seulement dans l'intérêt de l'histoire, mais aussi dans le nôtre et celui de l'art même, de réagir contre un exclusivisme qui dans ses préoccupations documentaires néglige la valeur d'art des productions artistiques et en son étroitesse oublie précisément ce par quoi elles constituent des documents d'un prix inestimable. Il convient de montrer l'importance et la diversité des enseignements que, non pas l'histoire de l'art, mais toute œuvre vraiment belle offre d'abondance à qui la contemple avec amour, l'interroge avec respect et, pour cela, de se placer au vrai point de vue d'où l'œuvre d'art apparaît comme quelque chose d'unique et où rien d'autre ne saurait entrer en concurrence avec elle.

I

Toute œuvre d'art a un sujet, représente quelque chose. La musique est un récit, la peinture et la sculpture sont des images, l'architecture a une destination. Le sujet est ce qui intéresse principalement l'historien et le plus souvent la seule chose qu'il voie.

Emprunté aux mœurs contemporaines ou y ayant trait sur quelque point, comme les scènes bibliques des enlumiures par l'attifement des personnages, il fournit de précieuses indications sur la vie d'autrefois. Nombre d'œuvres nous font ainsi assister aux repas, suivre les armées en campagne, nous ouvrent la boutique de l'artisan, l'intérieur du bourgeois ou bien nous initient au faste des cours, à la pompe des cérémonies. Mieux que la chronique celles-ci décrivent en la faisant revivre sous nos yeux la vie intime, commerciale, religieuse et militaire, publique et privée des siècles écoulés. Mieux que les livres, qui négligent la plupart des détails qui en constituent la physionomie, elles la rendent sensible aux yeux. L'art des anciens peuples ne ressuscite-t-il pas leurs civilisations abolies par la représentation de leurs coutumes, l'affectation et la disposition de leurs monuments? Nous ne connaissons les Assyriens que d'après le reflet qu'en gardent leurs palais, leurs frises, leurs bas-reliefs. Les mœurs de l'antique Égypte sont inscrites tout au long sur les pyramides, les temples et les obélisques. Croyances, usages et superstitions sont gravés aux parois de ses sarcophages, peints aux murs de ses édifices. Les murailles colossales de Tirynthe, les majestueuses coupoles funéraires de Mycènes éclairent les origines de la Grèce de même que Rome est toute entière dans le choix de ses monuments, forums et arcs de triomphe, thermes et amphithéâtres, temples et aqueducs, le XIIIe siècle dans ses donjons et ses cathédrales, la Renaissance dans ses châteaux. Les sculptures qui courent aux archivoltes ou aux chapiteaux des églises, les miniatures des livres d'heures ne nous disent-ils pas les travaux de l'artisan, le labeur du paysan durant tout le moyen âge? C'est ainsi qu'Abraham Bosse et Jacques Callot nous racontent la vie des gueux et des roturiers qui vivaient sous le grand Roi dans l'ombre de la cour et qu'il n'y a pas de meilleur document sur la bourgeoisie de la fin du XVIIIe siècle que les tableaux de Chardin. On pourrait multiplier les exemples, rappeler les œuvres peintes, dessinées, sculptées ou gravées, qui nous conservent les traits des personnages célèbres, énumérer les services que l'iconographie rend tous les jours à l'histoire du costume, du mobilier, des métiers, à celle de la civilisation en général, et à celle des événements politiques, traités ou batailles, deuils ou

couronnements. On pourrait montrer enfin qu'il n'est pas jusqu'aux idées et aux croyances sur quoi les sujets allégoriques ou religieux ne nous renseignent, que la Sixtine de Michel-Ange, les Loges de Raphaël nous exposent la théologie chrétienne, comme la décoration des grottes d'Ellorah la brahmanique ou celle du Parthénon l'hellénique, s'il est vrai que, depuis les fresques des catacombes jusqu'à celles de Paul Flandrin, on peut suivre les progrès du dogme catholique par les illustrations qu'elles en donnent.

Mais il est inutile d'accumuler les preuves, car le sujet n'est pas ce qui fait l'originalité des œuvres d'art, ce qui leur appartient en propre et n'appartient qu'à elles, et par conséquent ce par quoi elles nous peuvent enseigner des choses que la littérature ne nous saurait confier. La valeur esthétique d'une œuvre d'art est tellement indépendante de l'intérêt du sujet qu'elle ne se mesure ni à sa curiosité ni à sa nouveauté. L' « Antiope » du Corrège ne vaut pas esthétiquement comme représentation d'une nudité, ni la « Kermesse » de Rubens comme scène d'orgie. Les « Noces de Cana » ne sont point authentiques et on ne sait qui est « l'Homme au Gant ». L'importance historique du sujet y est en conséquence et à plus forte raison si indépendante du caractère esthétique de l'œuvre qu'il en est de fort médiocres qui sont infiniment précieuses comme documents, s'il en est au contraire de fort belles dépourvues de tout intérêt historique. Pour nous renseigner sur la politique, les modes ou les plaisirs d'un temps, l'œuvre la plus plate, même la plus grossière et la plus dénuée d'art, peut avoir autant, sinon plus d'importance que le plus incontesté chef-d'œuvre. Si la « Ronde de Nuit » ne l'emporte pas de ce point de vue sur telle barbare enluminure, la « Vierge de Foligno » vaut assurément beaucoup moins que les estampes populaires inspirées par la vie de tous les jours. Les assiettes, têtes de pipes et caricatures de l'époque révolutionnaire retracent mieux les péripéties de son histoire que les Romains de David. Aussi bien ce n'est pas par ce qu'elles représentent, par leur sujet en un mot, que les œuvres d'art sont vraiment fécondes, même pour l'historien, quelques services qu'il en puisse d'ailleurs attendre.

Il faut chercher le véritable sens de l'œuvre d'art et par conséquent ce qui la fait profonde et toute chargée de signification dans ce qui en est le caractère propre, le *quid proprium* ou l'essence, et qui paraît bien être l'interprétation de l'artiste ou le style, s'il est précisément la marque de l'homme et du sentiment éprouvé en face de la nature. Aussi bien y a-t-il autant de grands artistes, que de styles originaux, si la grandeur d'un artiste se mesure à son

originalité. Que celui d'un Mozart ne ressemble pas plus à celui d'un Beethoven que celui d'un Vinci à celui d'un Titien ou celui d'un Mansart à celui d'un Gabriel, cela fait la séduction de leurs ouvrages, car cela tient précisément à ce qu'il y a de plus personnel en chacun d'eux et qui revêt leurs œuvres d'un cachet bien particulier. On dit d'ailleurs un Rembrandt ou un Velasquez, ce qui démontre bien que même pour le vulgaire, quoique de façon inconsciente, le principal d'une œuvre d'art est ce qui la rattache à son auteur.

L'importance singulière du style dans les arts se reconnaît surtout à ce qu'un même sujet peut être indéfiniment repris sans tomber dans la monotonie, tant il est vrai qu'il y faut bien chercher ce qui donne à une œuvre son caractère esthétique. « Il y a six cents ans, dit Ozanam, que la peinture produit des chefs-d'œuvre sans sortir des Christs, des Vierges et des Saintes Familles. » On en peut dire autant des autres sujets qui continuent à l'alimenter et qui sont si peu renouvelés que la plupart des artistes modernes s'en tiennent encore aux Danaés, aux Apollons, aux Vénus et aux Cupidons, qui après avoir fait les délices de la peinture et de l'antiquité ont défrayé la peinture et la statuaire durant des siècles. Malgré cette uniformité les œuvres d'art n'en sont pas moins diverses. Qu'importe en effet que le thème soit ancien, si l'accent est nouveau? pourrait-on s'écrier à l'inverse de Chénier. La rêveuse mélancolie de Schumann n'évoque-t-elle pas un « Faust » d'autre sorte que l'ardente imagination de Berlioz, la fougue de Liszt ou la délicate tendresse de Gounod? En art cela seul importe. Il n'est pas de modèle qui ne puisse se plier à tous les tempéraments, s'il en est toutefois qui mieux que d'autres conviennent à certains, ce qui est affaire à l'artiste de juger. C'est ainsi que sous le regard passionné de Ruisdael la nature s'assombrit, le ruisseau se précipite, le vent chasse les nuées, le feuillage frissonne, tandis que chez Claude Lorrain le soleil que reflète une mer apaisée luit radieux dans un ciel tranquille. Cette diversité par où se révèle l'intervention d'une conscience d'artiste est ce qui avec leur charme fait l'originalité des œuvres d'art, sous la répétition des sujets et des motifs, tant il est vrai que les choses représentées n'y ont qu'une importance secondaire au contraire de la façon dont elles le sont, autrement dit du style qui en est le principe et la raison d'être.

Si les œuvres d'art sont instructives, c'est donc bien par là qu'elles le sont. C'est par là qu'elles nous peuvent surtout instruire puisqu'il n'y a pas d'autre côté par où pénétrer ce qui leur est propre, tous les autres lui étant accessoires et subordonnés. C'est par là en définitive qu'il convient principalement de les interroger.

II

De ce que la signification véritable des œuvres d'art ne peut être livrée que par le style il suit que pour être pleinement comprises, qu'elles soient plastiques ou musicales, elles demandent à être senties ainsi qu'en témoigne du reste le mot « esthétique ».

Le style, parce qu'il réside dans l'accord des lignes, des reliefs, des couleurs ou des sons, dépend en effet de l'invention esthétique qui, si elle choisit, ordonne et réalise, relève de l'émotion et par elle de la sensibilité. Il n'est autre chose en conséquence que la loi d'activité sensible suivant laquelle les images visuelles ou sonores se forment et s'organisent dans la conscience de l'artiste. Il est cette loi extériorisée en même temps que les images qu'elle systématise et incarnée pour ainsi dire dans l'œuvre d'art, qui se trouve être ces images mêmes solidifiées ou cristallisées suivant l'orientation de sa sensibilité.

Comprendre une œuvre d'art, c'est donc par l'intermédiaire du style retrouver cette loi intérieure avec tout ce qu'elle signifie, sous le vêtement des lignes, des couleurs ou des sons, qui en l'épousant la soulignent au lieu de la dérober. Or comme on ne la peut retrouver qu'en la partageant, il nous la faut revivre pour la comprendre. Loi sensible, il faut qu'elle émeuve notre sensibilité pour que nous y participions. C'est pourquoi en face des œuvres d'art l'émotion esthétique est indispensable, condition préliminaire, sans quoi le voile des sensations, qui pour l'initié accuse ce qu'il couvre, reste opaque et à jamais réfractaire. La loi de vie qui est le principe et comme l'âme, âme individuelle et singulière, de toute œuvre vraiment belle ne se découvre qu'à ceux-là qui sont capables de vibrer à son unisson. L'œuvre d'art ne se livre tout entière avec ce qu'elle contient d'intraduisibles leçons dans le langage des mots qu'à ceux-là que la beauté émeut. L'analyse rationnelle du style est sans doute profitable, mais outre qu'elle n'en découvre pas le fond, elle ne peut être entreprise avec profit qu'en corrélation et à la lumière pour ainsi dire du plaisir esthétique qui la doit guider, sous peine d'être réduite à un examen tout extérieur et superficiel.

Là est la faiblesse de l'œuvre d'art, si elle exige de la part de ceux qui l'étudient une sensibilité de choix, le goût du beau, don de nature que l'éducation peut bien développer et agrandir mais non remplacer, si en outre et, par le fait même, ses enseignements ne se peuvent transmettre verbalement que pour une part, s'ils réclament la contagion de l'exemple ou de la suggestion, qui invite les autres à partager

notre admiration plutôt qu'elle ne la leur impose. Mais là aussi est le secret de sa force, force sociale d'abord tant de fois remarquée, force éducative surtout et enfin force de connaissance, qui est le seul point que nous examinions présentement. En effet, outre qu'il est peu de natures totalement dépourvues par droit de naissance de sensibilité esthétique, que ce sens est plus commun qu'on ne le pourrait croire malgré la déformation qu'une éducation par trop intellectualiste lui fait subir, outre qu'il ne fait peut-être complètement défaut que chez les purs intellectuels, incapables de percevoir ce qui ne se peut traduire en clairs concepts, la connaissance intuitive que nous gagnons à l'admiration des chefs-d'œuvre n'en est pas moins, pour enveloppée et confuse qu'elle soit, la connaissance peut-être la plus profonde, la plus complexe et chargée de sens qui soit, connaissance qui, en tout état de cause, a une répercussion rationnelle par son retentissement sur tout l'être, de sorte que l'intelligence discursive gagne, et plus qu'il ne paraît, à ce qui au premier abord semble lui échapper et passer les frontières de son domaine. Ce qui lui semblait à perte lui revient à bénéfice, et à bénéfice singulier, si la sensibilité l'enrichit de notions que, livrée à elle-même, la réflexion n'aurait pu acquérir, si même elle complète et renouvelle en les revivifiant les concepts qui lui sont traditionnels ou familiers. Enfin si l'œuvre d'art ne s'adresse à l'imagination que pour ébranler la sensibilité elle doit à cette particularité de pouvoir traduire des choses que les œuvres littéraires sont impuissantes à rendre, comme échappant à l'intelligence explicite. C'est grâce à cela que la Vénus de Milo par exemple exprime ce qu'aucun poème ne peut dire, qu'elle a une signification bien à elle.

C'est de ce point de vue et de cette façon, par la plénitude d'une connaissance intuitive d'autant plus perspicace que plus émue, que la fréquentation des œuvres d'art peut rendre les plus grands services à l'historien, services, qui, malgré qu'il en ait, dépassent de beaucoup en importance ceux qu'elles lui rendent à titre d'imagerie, car en ce dernier cas elles sont en concurrence souvent inégale avec les pièces d'archives. De ce point de vue enfin les œuvres d'art sont précieuses pour le philosophe, parce qu'elles le mettent en présence des produits d'une spontanéité créatrice qui fait corps avec ses manifestations en ce qu'elle a de plus intime et profond. Elles lui permettent de surprendre le général sous le particulier, s'il n'y a rien de plus individuel qu'une œuvre d'art, jaillie qu'elle est pour ainsi dire des profondeurs du moi.

III

Si l'œuvre d'art ne nous apprend rien que par le style c'est-à-dire en fonction de l'individualité qui s'y manifeste, il va de soi qu'elle nous renseigne avant tout sur la personnalité de son auteur du fait qu'elle nous amène à partager son émotion.

En nous laissant émouvoir par une œuvre d'art nous revivons, plus ou moins il est vrai suivant notre capacité de sentir, mais nous revivons littéralement l'émotion qui l'inspira. Nous souffrons avec Beethoven, nous adorons avec Fra Angelico, nous méditons avec Rembrandt, non d'une douleur, d'une adoration ou d'une méditation quelconques, mais de celles qu'ils ressentirent en concevant leurs œuvres. L'émotion que nous éprouvons devant elles, et que nous pénétrons d'autant mieux que nous nous l'approprions davantage, est spéciale et individuelle. Elle a sa teinte propre et comme sa nuance, qui est celle de la personnalité d'où elle dérive.

Cette singularité, cette impression d'unique, cette originalité en un mot, qui fait l'inédit des œuvres d'art, leur incessante nouveauté, ce par quoi dans leurs lignes ou leurs mélodies elles portent tout un univers, qui est le monde psychique de leur auteur, où idées, croyances, rêveries se reflètent en teintes plus ou moins vives sur l'écran de la sensibilité qui est bien le fond de toute personnalité, tient à ce que chaque artiste se met lui-même dans son œuvre avec ses rêves, ses tristesses, ses croyances, ses espoirs, avec tout ce qui vit et palpite en son cœur. Le peintre, le musicien ne se chantent et ne se peignent-ils pas eux-mêmes dans leurs œuvres avec leurs qualités de cœur et d'esprit, avec ce qui les fait être ce qu'ils sont? En même temps que nous nous assimilons ce monde intérieur par la contemplation, nous nous l'approprions, nous le revivons avec l'émotion qui en procède. Nous ressuscitons en nous cette personnalité par le fait, et la ressuscitons d'autant plus complètement que notre émotion est plus forte. Nous la ressuscitons avec sa coloration, les mille nuances qui l'irisent, avec son rythme particulier et ses timbres qui viennent comme autant de modulations en faire varier la sonorité. L'œuvre d'art goûtée et aimée agrandit notre personnalité de celle de l'artiste. Le particulier transport que soulève une œuvre maîtresse, ce sentiment d'expansion qui accompagne toute émotion d'art vraiment forte, vient de cet agrandissement de nous-même, sorte de dilatation d'un moi qui vibre à l'unisson d'un moi étranger dont la richesse le féconde, qui s'ordonne dans le sens de sa loi d'activité, et dispose ses éléments à son attraction. Pour un instant nous devenons des Raphaël, des Mozart ou des

Praxitèle, de façon d'autant plus complète que plus délicate est notre personnelle capacité d'émotion.

Il en résulte que l'intelligence d'un tempérament d'artiste s'en éclaire d'autant et comme par contre-coup. A pénétrer ainsi dans leur for intérieur, nous comprenons leur originalité en sa vivante synthèse. Nous sentons au vrai la noblesse d'âme de Poussin, l'ingéniosité de Palestrina, la passion de Berlioz, la grâce de Watteau. Nous sentons la personnalité esthétique de chacun d'eux et par son intermédiaire la personnalité humaine qui l'enveloppe et la fonde. Nous communiquons directement avec cette dernière puisque nous entrons pour ainsi dire en eux. Si la connaissance explicite ne peut en transposer tout l'acquis dans ses modes, si elle en laisse forcément de côté l'ineffable, ce qui ne peut se rendre avec des mots, à tel point que rien en art ne peut remplacer la contemplation directe de l'œuvre, que même la plus exacte reproduction en laisse envoler le plus suave du parfum, elle ne va pas toutefois sans profiter d'une pareille excursion, sans en rapporter tout au moins une foule d'aperçus, une multitude d'émotions qui se répercutent sur elle, éclairent certains points obscurs, enrichissent notre compréhension de chaque artiste et rendent l'idée que nous nous faisons de chacun d'eux plus adéquate au modèle sans parvenir jamais à en épuiser le contenu. La preuve en est que par le fait de leurs admirateurs, la critique d'art progresse incessamment dans l'appréciation des œuvres et des hommes, si en cette matière la voie des recherches est toujours ouverte et les découvertes toujours possibles, comme insaisissable complètement à cause de sa complexe subtilité. Combien de peintres, de musiciens, de génie souvent, qui, méconnus à leur apparition faute d'être compris, s'établissent par la suite dans l'admiration publique grâce aux explications de certains qui, soit hasard, soit affinité naturelle, les ont mieux sentis et qui par leurs descriptions aident les autres à les mieux comprendre, tel un voyageur bien doué dont les relations initient ceux qui suivent ses traces aux mystères des pays parcourus. Pour qu'une telle entreprise soit possible il faut assurément que le langage des mots puisse retenir quelque chose de l'émotion esthétique et que ceux-ci soient capables à leur tour de susciter le sentiment en dehors de toute suggestion directement émotive.

En fait l'histoire de l'art s'enrichit et s'accroît incessamment du profit rapporté de cette communion avec les maîtres, qui est la source toujours vive sans laquelle tout le reste, travaux d'érudition, dates et biographies, désignations de lieux ou d'écoles, de matière ou de procédés, est lettre morte et vain grimoire, quelque utiles au

demeurant et indispensables que soient ces choses avec son concours. La fréquentation des œuvres d'art vivifie les remarques érudites et leur donne leur valeur, de même qu'un état civil n'a d'intérêt que pour ceux qui connaissent directement ou non, par ses actes ou par ses œuvres, la personne qu'il désigne. Elle agrandit, éclaire et précise l'intelligence des artistes par tout ce qu'elle implique d'intime pénétration, de sympathie profonde, d'intégrale compréhension de ce qui vit en elles, et que le langage doit s'efforcer d'évoquer.

III

Quelque personnel et original que soit le style d'un artiste, il ne va pas cependant sans subir l'influence des contemporains. Et c'est un second point sur quoi l'œuvre d'art nous renseigne.

N'y a-t-il pas comme un air de famille entre les ouvrages, non seulement de peinture ou de sculpture, mais entre tous les arts d'une époque? Ces analogies constituent une sorte de style collectif qui empreint de son cachet les œuvres d'un temps et vient d'une certaine similitude de sentiments entre artistes contemporains, dont l'origine est imputable au milieu. C'est précisément ce que l'on veut dire quand on parle d'un style Régence ou d'un style Premier Empire et qu'on le définit par le moment où il fleurit.

Tout artiste, en effet, est d'un pays, se rattache à une période de son histoire, vit au milieu d'une société, dont il partage les idées, les croyances, les sentiments, les impressions, dont il épouse plus ou moins les manières de voir et les façons de sentir, qui agit sur lui au moins autant qu'il réagit sur elle. Tout cela compose l'ambiance où il est plongé, l'atmosphère qui l'entoure, où sa personnalité puise les éléments dont elle se forme et s'accroît, qu'elle s'assimile en proportions diverses et transforme il est vrai pour épanouir son originalité, mais dont il ne peut s'affranchir. Pour grands qu'ils fussent restés, Raphaël non plus que Phidias n'auraient été de tous points identiques à ce qu'ils furent, s'ils n'avaient pas vécu l'un sous Périclès, l'autre à la cour de Léon X. La société, dont l'artiste est membre, imprègne et sature sa personnalité en agissant immédiatement ou par contrecoup sur sa sensibilité, s'il est de la nature de l'artiste non seulement d'être plus que d'autres ouvert aux impressions, sentiments et émotions, qui constituent par leur particulière tournure la façon de sentir d'un temps, mais encore d'en réfracter les opinions, idées et croyances en langage émotionnel.

Aussi bien par son côté social, qui se reconnaît par comparaison

avec d'autres, le style le plus singulier manifeste mieux que les ouvrages littéraires ce qu'on appelle communément l'esprit d'un temps et qui réside surtout en un mode de penser, une manière d'envisager les choses et de les éprouver. Il n'est pas jusqu'aux influences de milieux plus restreints, de groupes ou d'écoles, de famille même, si difficiles que celles-ci soient à démêler, qui ne se traduisent jusque dans le style le plus individuel. Cet amour de l'excessif dans le coloris, le mouvement ou les formes qui se retrouve chez Devéria et Decamps comme chez Delacroix n'est-il pas la caractéristique d'une certaine façon d'envisager les choses spéciales au clan que fut l'école romantique, bien plutôt qu'un effet de l'imitation purement technique?

L'imitation esthétique, si important que soit son rôle dans les arts, n'explique pas entièrement les analogies de style, si elle relève elle-même de similitudes plus profondes qui sont des similitudes de sensibilité. L'imitation esthétique, en effet, exige du copiste certaines préférences qui témoignent de sa personnalité, si effacée qu'elle soit et quelque besoin qu'elle ait de s'appuyer sur ce qu'une autre exprime d'elle-même pour se manifester. On n'imite jamais, somme toute, que ce que l'on éprouve à un certain degré, ce que l'on retrouve de soi-même dans le modèle qu'on se propose, si on ne s'en propose jamais que de tels. Il est remarquable en tout cas que les artistes de deuxième ou de troisième rang, qui s'en tiennent surtout à l'imitation des maîtres, comme ne disposant pas d'une originalité assez forte, ne se ressemblent tous que parce qu'ils ne reproduisent de ceux-ci que ce que leur style a de social, ce qu'il a de moins personnel et particulier, ce qu'il a de plus expressif d'un temps et par conséquent de plus en correspondance avec leur sensibilité propre. Les petits maîtres du XVIII[e] siècle ne prennent de Watteau, de Fragonard et de Boucher que ce qu'ils doivent à leur siècle et qui sont naturellement les points par où ils se ressemblent. Aussi bien sont-ils tout semblables entre eux au point de se confondre dans un style uniforme, qui est bien celui de la société galante et policée de leur temps. On en peut dire autant de tous les artistes d'arrière-plan et de tous les satellites du génie, qui n'en prennent jamais que ce qu'il y a de plus social en eux. Et de fait ils sont plus utiles pour l'étude du style collectif que leurs modèles, comme présentant celui-ci à l'état isolé et débarrassé de tout ce qui s'y ajoute de singulier chez les maîtres. Ils en mettent sous les yeux comme l'exemple et le prototype en le dégageant de tout ce qui lui est étranger. La raison en est qu'émergeant à peine du milieu ambiant qui les soutient et les autorise, que n'ayant d'autre origina-

lité que celle du jour, n'ayant de singularité que celle que leur compose la société, leurs plates personnalités ne sont capables d'emprunter aux maîtres que ce qu'ils doivent eux-mêmes à leur temps, n'en imitent par conséquent que ce qu'ils ont de moins personnel, comme étant ce par où ils se rapprochent d'eux et ce qu'ils en peuvent comprendre, tant il est vrai que l'imitation esthétique est moins cause qu'effet et exige des similitudes préalables, qui viennent du milieu, source et origine du style collectif.

Il ne faudrait pas cependant faire de celui-ci un simple produit du milieu et, comme le voulait Taine, du milieu organique, dénier par conséquent au style des maîtres, par ce qu'il a de propre et de nouveau, de personnel en un mot, toute influence sur lui. Ce serait oublier d'abord que le milieu en question est moral, que l'habitat physique n'agit sur lui que par le retentissement qu'il a sur l'esprit et enfin que si le milieu conditionne le génie, il est en revanche formé et renouvelé des apports de ce dernier. Le style collectif, s'il dénote un commun état d'esprit, se compose en définitive des trouvailles du style individuel qui correspondent le mieux à cette manière de sentir, qui sont plus significatives de cet esprit et comme telles sont plus particulièrement imitées. Enfin cet esprit même qui constitue le milieu social, provient des initiatives individuelles propagées par l'imitation, dont l'imitation esthétique n'est qu'un cas particulier plus significatif que déterminant. Le style collectif témoigne si bien d'un accord entre les esprits dont il marque la spéciale connivence, il en est si bien le produit, qu'il n'est jamais si fort ni si tranché, ne se montre jamais avec autant d'éclat qu'aux époques d'entière unanimité, qui sont les grands siècles de l'histoire, par l'apogée qui en résulte. Il suffit de citer le siècle de Périclès, celui d'Auguste, celui de Louis XIV, qui se distinguent par l'originalité et la puissance de leur style, au point d'embrasser et de fondre les individualités particulières en un ensemble glorieux et souverain.

En se laissant aller au plaisir que procure une œuvre d'art on peut donc revivre non seulement la personnalité d'un artiste, mais ce qui fut la vie de son temps. On y peut respirer le parfum des autrefois évanouis, se faire une âme semblable aux âmes de ceux qui la virent éclore. Il suffit pour cela de se pénétrer de ce qui la rattache à la société où elle prit naissance, en faisant au préalable la part de ce qu'elle tient du fait seul de son auteur, puisque en même temps qu'une âme d'artiste palpite dans une œuvre d'art ce que cette âme eut de commun avec d'autres, ce je ne sais quoi qui constitue l'esprit d'un temps, d'une coterie, d'une famille. Quelle merveilleuse occasion pour l'historien de saisir sur le vif, non pas les raisonnements, les

calculs, les vues, les événements d'une époque, mais ce qui est la raison d'être de tout cela, ses rêves, ses ambitions, son idéal, non pas refroidis et figés en formules, mais frissonnant encore de ce qui fut son être! Nulle part ailleurs que dans l'œuvre d'art on ne peut retrouver cette vivante synthèse historique, qui pour s'adresser à l'émotivité ne parle pas moins à l'esprit un langage qui nous laisse sous l'impression de la vie vécue avec tout ce qu'elle implique de compréhension. Le raidissement des courages, le souci constant d'héroïsmes renouvelés de l'antique, qui suscitèrent et aidèrent l'épopée napoléonienne, sont enclos dans le port froid et guindé, les lignes rudes et gourmées des figures de David, des statues de Chaudet, des architectures de Percier et Fontaine, qui caractérisent le style Empire jusque dans les plus minces détails d'ameublement.

Aussi bien peut-on suivre aux variations du style collectif l'évolution des sociétés dont il est le produit. Si un donjon féodal diffère d'un château Renaissance comme celui-ci d'un palais du Grand Siècle, rien que par l'aspect extérieur et la décoration, si des différences identiques se retrouvent entre la statuaire gothique, celle de Jean Goujon et celle de Puget ou encore entre les miniatures de Fouquet, les tableaux de Cousin et les décorations de Lebrun, ces dissemblances disent les fluctuations de l'esprit français à travers les âges.

Sous la diversité de ses transformations on peut enfin reconnaître l'esprit permanent d'un peuple à quelque caractère constant, perpétué à travers les modifications passagères, qui en constituent les variantes. Si l'art français n'est pas plus l'art italien ou hollandais que l'art hindou ne se confond avec l'art byzantin ou l'art arabe, ce qui les différencie est précisément le trait par où se reconnaît le caractère essentiel à chacun d'eux. Ce sont autant de points indicatifs de ce qui fait le fond de la psychologie d'un peuple, à savoir sa manière de réagir aux impressions extérieures. L'œuvre d'art devient ainsi une mine inépuisable non seulement pour l'historien, mais pour le géographe et l'ethnologue, alors que par la fréquentation et l'état de son art on pénètre plus avant dans l'intimité d'un peuple que par l'examen de toute autre manifestation de son activité.

Il n'est pas jusqu'aux sentiments particuliers d'un pays ou d'un temps sur un objet déterminé, dont le style collectif ne témoigne. Aux différences survenues dans l'interprétation d'un même fait, de l'amour par exemple, on peut suivre l'évolution moins des choses mêmes que des conceptions et surtout des manières de les envisager ou de les sentir, qui s'en succèdent. Si la remarque est évidente pour les choses qui ne changent pas comme la nature, alors

que l'interprétation s'en modifie, cela n'est pas moins vrai de ce qui est de création humaine, comme les mœurs et coutumes, qui se transforment au cours des âges, à condition toutefois de distinguer dans leurs représentations les changements imputables à l'interprétation de ceux qui leur sont inhérents ou leur viennent d'une cause étrangère, bien que, en ces matières, l'objet représenté et l'interprétation commune qui en est faite, ne soient souvent que les deux faces d'un même sentiment collectif qui les inspire l'un et l'autre et qu'ils expriment doublement, le style renforçant dans ce cas l'expression transitoire du modèle. Les conceptions du rôle de la femme qui se sont succédé aux différentes phases de notre histoire se devinent dans leurs portraits tant aux ajustements, aux attitudes, aux objets qui les entourent, à tout ce qui est révélateur de la condition en même temps que du caractère, qu'à la présentation qui en est faite, à la composition, à la mise en valeur de telle ou telle partie, de telle ou telle qualité, à ce qui relève en un mot de ce que chaque temps a de spécial dans sa façon courante de la peindre. Tout ceci, qui vient du style de chaque époque, fait si bien corps avec celui des figures représentées qu'on pourrait croire que l'interprétation esthétique en est absente, que l'émotion par conséquent est inutile pour comprendre, alors qu'elle seule au contraire peut nous livrer le sens profond du sujet lui-même. La particulière signification sociale des genres, qui, comme le portrait, ont pour objet ce qui est humain, vient de ce particulier accord du style collectif et du sujet, qui concourent chacun à leur manière à l'expression d'un même sentiment, de sorte que la reproduction matérielle avec tous ses détails, pour qu'elle soit suggestive, ne l'est vraiment que par la magie du style, qui non seulement en renforce mais en découvre le sens, s'il est vrai que sans lui la plus méticuleuse copie resterait morte et glacée. Les princesses de Clouet, de Corneille de Lyon, nous apparaissent maîtresses d'elles-mêmes et conscientes de leurs devoirs bien plus par la rectitude du métier, l'uniformité des fonds, l'air de froideur que le peintre empreint sur leurs visages que par la riche correction de leur parure, toutes guindées qu'elles sont dans leur corps. Celles de Mignard, de Rigaud, de Largillière ne nous rappellent la majesté de la cour où elles font figure que par la richesse des tons, l'ampleur et la solennité des lignes en accord avec la hauteur du port, la somptuosité des falbalas et du décor qui les entoure, tandis que celles de Boucher, de Nattier et Van Loo ne nous semblent faites uniquement pour plaire et être admirées que par la langueur des nuances jointe à celle des corps, le relâchement des lignes uni à celui des vêtements, que soulignent leurs travestisse-

ments olympiens. Les peintres modernes qui nous ramènent à plus de modestie nous font entrevoir la mère de famille plus encore par la sobriété de leur dessin, la simplicité chaude et enveloppante de leur coloris, la souplesse et l'abandon de leurs figures à la fois familières et réservées que par la disposition des fonds, qui, après s'être fermés sur la féerie mythologique du XVIII[e] siècle, s'entr'ouvrent de nouveau pour nous présenter la femme dans son intérieur, entourée de ses enfants.

En résumé, c'est moins dans le choix du sujet, dans ce qu'il figure, alors même qu'il a une signification à soi, que dans les qualités du style collectif que s'accuse l'esprit d'un temps, même sur un point déterminé. Encore n'est-il complètement expressif ni par la disposition de la scène, qu'il présente et coordonne, par l'angle de vision qu'il manifeste, parce qu'il a de plus intellectuel en un mot, mais par ce quelque chose de plus subtil qui réside dans le coup de ciseau, la caresse de la brosse, l'écriture musicale, et ne s'adresse qu'à la seule sensibilité sensorielle.

Il faut en conclure que, de même que la personnalité d'un artiste ne se découvre qu'à celui-là qui est ému, l'âme d'un temps, d'un pays ne se révèle qu'à celui qui en éprouve le mystère dans l'œuvre d'art, en se laissant émouvoir par elle. Rien d'étonnant à cela du reste si elle ne se perpétue dans l'œuvre de l'artiste que pour avoir imprégné son âme, qui en garde l'arome mêlé au sien.

IV

Ces deux enseignements que l'œuvre d'art prodigue à ceux qui les lui savent demander ne sont cependant pas les seuls qu'elle nous puisse donner, ni peut-être les plus importants. Il en est d'autres qu'il nous faut induire de ses origines.

Si le style est le fond même de l'œuvre, s'il en livre le sens profond tant social qu'individuel, s'il nous parle directement, sans l'intermédiaire des mots, le langage de l'âme, s'il est l'émotion même de l'artiste cristallisée quoique toujours prête à ébranler d'autres sensibilités pour revivre en elles avec son timbre et ses harmoniques, il ne va pas, comme les mouvements de l'âme qu'il exprime, sans un objet qui en est l'occasion et qui devient le sujet même de l'œuvre. Celui-ci n'est pas si indifférent que le voudraient certains esthètes, par excès d'une juste réaction contre l'opinion du vulgaire, qui dans l'œuvre d'art ne voit rien d'autre que l'objet représenté, en fait le principal, et la juge à son plus ou moins d'imprévu, de pathétique ou d'agrément, comme si les qualités proprement esthé-

tiques n'étaient que subsidiaires. Sans revenir à de pareils errements, dont le plus sûr effet serait de méconnaître ce qui dans l'œuvre d'art est vraiment artistique pour en faire un succédané de la littérature ou du fait divers, il faut se garder de tomber dans l'excès contraire en déniant toute importance au sujet pour ne considérer en art que la virtuosité ou le jeu.

Ces théories extrêmes proviennent l'une et l'autre d'une vue superficielle des choses, qui pour expliquer l'œuvre d'art néglige de remonter à sa source, c'est-à-dire à l'émotion esthétique, qui en est la raison d'être, si rien ne vaut que par elle, et qui ne va pas sans l'ébranlement initial d'un objet, qui non seulement la fait vibrer à son choc, mais qui mêle sa sonorité à la sienne. Outre que la sensibilité d'un artiste ne saurait s'exercer à vide, elle se colore pour partie de ce qui l'affecte. Les images internes qui font revivre en les transposant les sensations, où elles ont leur origine, ne vont pas sans porter à leur ressemblance la marque du monde extérieur qui les provoque. Si la sensibilité de l'artiste en effet ne vibre que par où elle est susceptible de vibrer, s'il ne riposte qu'à ce qui l'intéresse et par où ça l'intéresse, si les impressions sensorielles ne sont en un mot action de l'objet qu'autant qu'elles sont réponse du sujet, il n'est pas moins vrai qu'elles ne sont réponse du sujet que parce que action de l'objet, si l'artiste ne s'émeut qu'au spectacle de ce qui lui ressemble déjà par quelque côté, si même il ne perçoit que les choses qui lui sont conformes et dans cette mesure. L'émotion esthétique naît au juste de cette participation du sentant et du senti, de leur action réciproque, de leur collaboration. Bien que personnelle dans ses modes elle ne l'est pas si complètement que, synthèse d'une telle réciprocité, elle ne nous livre quelque chose de son objet en même temps que d'elle-même par le style qui l'incarne.

L'artiste n'est-il pas celui-là qui doit d'entrer en communication plus directe avec le monde à une fraîcheur et comme à une virginité de sensibilité alliée à une particulière délicatesse, qui plus que le commun des hommes le rend impressionnable au jeu des ombres et des lumières, au chatoiement des couleurs, à la fuite des lignes, au concert des sons, à la gamme des bruits? Affranchi par l'effort d'une spontanéité native de l'écran des préjugés, des idées toutes faites et des formules, qui s'interpose pour l'ordinaire entre le monde et nous, le dissimule à nos regards comme à nos oreilles, il garde des sensations ce qu'elles ont de primaire et d'original, les goûte dans leur saveur et leur innocence avec l'ingénuité d'un enfant dont la sensibilité serait affinée. Ouvert à tout ce qui brille, à tout ce qui ondule, à tout ce qui chante, à tout ce qui embaume, il est un homme

pour qui le monde extérieur existe avec sa féerie inépuisable et sans cesse renouvelée, qui y voit autre chose que ce qu'on lui a enseigné, qui ne s'en tient pas aux conventions, aux systèmes rationnels tissés à l'entour, mais qui se rend compte par lui-même, ressent pour son compte. A l'opposé du vulgaire qui ne retient du monde que ce qui se rapporte à ses appétits ou à ses préoccupations coutumières, il y voit autre chose qu'une proie, autre chose qu'un instrument propre à satisfaire ses besoins. Il se libère de la servitude de l'intérêt comme des théories toutes faites et prend le temps de regarder les choses qui l'entourent tout simplement parce qu'il en jouit. L'eau qui court, le feuillage qui murmure, l'oiseau qui gazouille le séduisent et l'émerveillent. Il contemple toutes choses d'une façon désintéressée et y prend plaisir du fait d'une sensibilité délicate qui vibre comme un instrument bien accordé à tout ce qui lui vient du dehors, qui saisit les nuances, discerne les modulations. Aussi bien il est attiré par la variété du monde, qui pour lui est divers et multiple, alors que pour le savant il est uniforme et régulier sous la grisaille monotone des répétitions. Rien pour lui qui se répète, qui n'ait son allure, sa physionomie, son individualité propre. Il distingue là où nous confondons. C'est ainsi que jamais un peintre ne prendra un arbre pour un autre. Ce bœuf qui rumine n'est pas pour lui pareil à celui-là qui court, comme nos sens obtus tendent à nous le faire croire. L'artiste véritable perçoit des différences insoupçonnées de la masse, des particularités inaperçues, il voit des choses jamais vues, entend des sons inentendus, précisément parce qu'il entre plus directement en rapport avec les choses, grâce à l'émotion esthétique, qui naît de cette rencontre.

Les jours qui lui sont ouverts sur le monde ne sont cependant ni si larges, ni si nombreux qu'il le puisse embrasser dans sa complexité. Ce qu'on appelle originalité, au lieu d'être une anomalie qui enferme l'artiste dans son rêve, est l'ouverture qui lui est ménagée sur la réalité, le point par où il s'en rapproche, comme étant celui par où sa sensibilité est plus vive. Elle est la déchirure au voile qui masque la nature à la majorité des hommes, la fente par où il l'aperçoit, le côté par où il la rejoint. C'est elle qui fait que tel artiste est plus sensible au monde des sons, tel autre à celui des couleurs, tel autre encore à celui des lignes, que ce peintre par exemple préfère la tranquillité des champs, celui-ci le fracas des batailles, celui-là la douceur des visages de femmes. En même temps qu'elle décide de la vocation et influe sur le style personnel, elle guide le choix du sujet, moins par convenance intellectuelle que par une sorte d'harmonie sensible, d'accord esthétique, de correspondance

émotionnelle. Elle assigne à chacun son point de vue, qui fait que d'un même modèle plusieurs peintres fixent chacun un aspect différent. L'originalité n'est pas une exclusion, mais une communion. Elle est le coin par où pour chaque artiste la trame des habitudes se soulève, grâce à la magie d'une sensibilité bien douée en communication directe avec certains aspects des choses.

De la nature de l'originalité et de son rôle il suit que loin de confiner l'artiste dans le domaine de la pure fantaisie, de réduire l'art à un jeu, elle est la garantie de sa véracité et que plus un artiste est original, plus il a chance de pénétrer avant dans la nature, comme plus capable d'entrer en contact immédiat avec elle et par plus de points à la fois, plus à même par conséquent d'en sentir toute l'infinie complexité. Au rebours, les artistes banals, et sans tempérament, sont condamnés à une exactitude purement superficielle, car ils ne savent rien de l'essence des choses, de ce qui est leur vie intime et cachée, faute d'une sensibilité assez vive et dégagée des conventions pour entrer en sympathie avec elles. Combien d'entre eux rivalisent avec la photographie et confondent le fignolage avec la vérité! Leurs regards ne font qu'effleurer les êtres sans en saisir l'individualité profonde, sans pénétrer jusqu'au dedans d'eux. Loin d'empêcher l'artiste de découvrir le secret des choses, loin de l'en détourner il faut reconnaître au contraire que l'originalité y conduit. Elle est dans tous les cas la condition essentielle et nécessaire à ses découvertes. Elle l'y prépare et l'y invite en l'amenant à retrouver sous le couvert des impressions sensorielles l'âme vivante des choses ou plutôt à la restituer d'après les sensations, qui en gardent l'empreinte; et cela par la force de l'imagination créatrice qui tâche d'en faire revivre quelque chose dans l'œuvre d'art, ce quelque chose qui a vécu un moment dans l'émoi provoqué au cœur de l'artiste par le spectacle de l'univers.

Personnalité et nature, sujet et objet, se trouvent ainsi étroitement fondus, facteurs indispensables à l'œuvre d'art, s'ils ne s'y peuvent trouver l'un sans l'autre et que l'un par l'autre, le style ne pouvant pas plus exister sans un objet devenu sujet que sans un artiste, puisqu'il en est la synthèse ineffable.

Le sujet importe donc, mais en un tout autre sens qu'on l'entend d'ordinaire. Sa valeur ne se mesure à rien d'intrinsèque indépendamment de l'interprétation esthétique, si une mare bien peinte est préférable à une marine sans inspiration, un intérieur de cabaret de Teniers à une Madone de Jouvenet, une chanson expressive à une symphonie sans âme, ce qui a fait dire qu'en art rien ne compte que d'exprimé, alors qu'il n'est pas d'ustensile si humble

qui ne puisse fournir matière à un chef-d'œuvre. Le mérite d'un sujet s'estime seulement à ce que l'artiste en a su tirer, à ce qu'il y a vu, ressenti et fait voir, à ce qu'il en évoque, non par des artifices de détail ou des moyens étrangers à son art, mais par le style même. En revanche le style, comme l'émotion d'où il procède, n'est pas si isolé du monde, si purement subjectif qu'il ne dépende de son objet et qu'il ne doive s'y conformer pour une part. C'est à cause de cette dépendance qu'on ne peint pas une muraille comme de l'eau, du papier comme une étoffe, du velours comme de la soie, de la cheviote ou du taffetas, pas plus ne qu'on ne chante la douleur comme la joie, la joie des paysans comme celle des anges. Chaque chose appelle une certaine propriété de style, une certaine qualité d'interprétation en accord avec sa substance et son aspect, non pas d'une façon fixe et immuable, mais comme comprise entre certaines limites et devant répondre à certaines exigences. A plus forte raison ne peut-on peindre le doge de Venise comme une faïence, s'il faut un style plus souple et relevé pour figurer la Joconde par exemple que pour faire reluire une bassine. Plus le modèle est élevé, plus il semble pour cette raison devoir exiger des qualités particulières à son individualité, ce qui fait qu'à égalité de rendu, la chose supposée possible, un portrait est supérieur à un paysage, un paysage à une nature morte, les « Syndics » de Rembrandt à un Ruisdael, et un Ruisdael à un pâté de Chardin, précisément parce qu'il est des objets plus complexes et significatifs que d'autres, que le style doit laisser entrevoir, qu'il doit rendre pour partie tout au moins, sous peine de perdre le meilleur de son prix.

Sous cet angle, le sujet a une grande importance, dont l'artiste doit tenir compte dans son choix, car outre qu'il est des objets plus appropriés que d'autres à certains styles, il retentit sur lui dans la mesure où il en procède. Il ne vaut en effet qu'autant qu'il sort, ainsi que l'émotion esthétique qui l'engendre, non pas de la seule conscience de l'artiste comme séparée et isolée du monde, de sa seule fantaisie, pourrait-on dire, si la fantaisie pouvait se passer d'objet, mais de son commerce avec la nature dont il répète l'écho en redisant celui de son cœur.

V

Ainsi comprise, l'œuvre d'art prend une portée inattendue : celle de nous éclairer sur le mystère des choses par tout ce qu'elle nous en communique. Elle nous fait comprendre la nature. Si nous aimons à voir en peinture, suivant Pascal, ce que nous n'admirons pas dans

la réalité, c'est qu'en outre de ce que la personnalité du peintre y ajoute et qui nous peut séduire, elle nous met en présence de ce que nous ne sommes pas capables de voir par nous-mêmes, elle découvre le réel à nos regards, le précise, le développe et l'explique. Les œuvres d'art nous apprennent au juste à voir et à entendre, en nous rapportant ce que l'artiste a vu et entendu. Elles nous initient aux joies qu'il a éprouvées, aux émotions qui l'ont transporté en face de la beauté des êtres et des choses. Elles nous les confient en nous appelant à les partager. Les paysagistes n'ont-ils pas été les véritables découvreurs de la campagne, les pionniers du plaisir que nous goûtons par exemple à un grandiose coucher de soleil, alors que son orbe rougi s'enfonce dans la mer qu'il irise? Ne nous ont-ils pas révélé la majesté des montagnes, la paisible tranquillité des champs, le silence des forêts? Ne nous ont-ils pas donné de la mer les douceurs, les colères, les abandons, les traîtrises, la gaieté et les tristesses? Le Poussin, Claude Lorrain, Constable, Corot, Théodore Rousseau marquent les étapes d'un sentiment qui fait désormais partie intégrante de notre vie par les horizons qu'ils lui ont ouverts, alors qu'au XVII[e] siècle un honnête homme n'éprouvait pour la mer ou la montagne guère autre chose que de la répulsion. Aussi bien il n'y a pas de meilleurs guides que les artistes pour connaître une contrée. Ils en donnent la caractéristique, la dominante et comme l'odeur.

L'œuvre d'art nous fait comprendre les êtres vivants. Delacroix, Barye, Cain, Frémiet n'ont-ils pas comme les sculpteurs assyriens contribué à préciser en nous le goût des formes animales, à nous familiariser avec elles, à nous faire même mieux apprécier le caractère de nos frères inférieurs? Les Grecs d'autre part ne furent-ils pas les éducateurs de notre sensibilité à l'endroit de la plastique humaine?

Il n'est pas jusqu'à la vie sociale que l'œuvre d'art ne nous fasse pénétrer. Les frères Le Nain n'ont-ils pas été les premiers en France à montrer la grandeur des travaux champêtres, bien avant Millet dont ce fut la gloire, et en un siècle où on n'en avait pas le moindre soupçon?

Tout cela est inscrit dans le style des maîtres, qui, quand ils reproduisent leur temps se trouvent en révéler les mœurs, non seulement par ce que leur manière a de social, mais encore par ce qu'elle a d'objectif pour ainsi dire dans la peinture qu'ils en font. Cet accord entre les sentiments de l'artiste et ceux des choses qu'il exprime se manifeste au demeurant par une souveraineté de style où se reconnaissent les chefs-d'œuvre.

L'œuvre d'art enfin, et ce n'est pas le moindre de ses enseignements, jette ses clartés jusque sur l'âme humaine, sur ses rêves, ses douleurs, ses aspirations, ses joies, ses doutes et ses tristesses, non seulement parce qu'elle en sort, mais aussi parce qu'elle lui sert souvent de motif, de soutien et de sujet. L'importance du portrait vient de là, puisqu'il n'est vraiment grand, d'un intérêt universel et impérissable, que si sous les traits du visage le peintre a su saisir et rendre le caractère individuel et plus encore a su faire pressentir sous celui-ci le mode général d'humanité qu'il contient, ainsi qu'Holbein l'a fait pour Erasme, Albrecht Dürer pour Holzschuer, Léonard pour la Joconde, Van Dyck pour Charles Ier, Velasquez pour Philippe II, Rigaud pour Bossuet. Ce sont bien ces personnages qui vivent dans leurs toiles avec toutes leurs caractéristiques, mais ce sont aussi des caractères généraux, des tempéraments analogues aux nôtres, qui ont sinon leurs pareils, du moins leurs semblables dans la vie de tous les jours.

Il y a plus encore, si dans la peinture symbolique, communément appelée idéaliste, peinture religieuse, peinture allégorique, peinture fantaisiste, le sujet qui est plus ou moins l'œuvre de l'artiste, est au vrai son âme même, dont il incarne les rêves, pour ainsi dire projetés au dehors. L'ingénuité du sentiment religieux n'est-il pas le véritable sujet des vierges de Memling, comme l'exubérance de Rubens celui de ses mythologies ou la galante légèreté de Watteau celui de ses fêtes? L'intérêt des œuvres de cette sorte, leur valeur hautement significative tient à ce que par le style et le sujet à la fois, elles sont malgré ce qu'elles sont obligées de devoir à la nature, et qui les sépare encore, comme les deux faces d'une seule et même chose, qui est la sensibilité d'où elles émanent et qu'elles révèlent. Cette condition à quoi tient le prestige des œuvres de pure imagination, que d'aucuns méconnaissent, parceque trop souvent les œuvres de cette sorte sont tombées dans la formule, par suite de leur difficulté même, cette condition tient moins à une différence de nature qu'à une différence de degrés entre ces œuvres et d'autres plus réalistes, s'il n'y en a pas d'où toute invention soit exclue et ne témoigne de la qualité d'une âme, non plus qu'il n'y en a sans imitation où le monde extérieur n'intervienne d'aucune façon. Du moins la part de création, parce qu'elle est plus considérable dans ces œuvres, nous fait mieux saisir sur le vif, et comme doublement, des âmes d'artistes qui nous invitent à plonger par leur intermédiaire jusqu'au plus profond de l'âme humaine.

Il est un art qui nous instruit plus que d'autres sur ce point, parce que précisément l'âme de l'artiste y transparait encore plus

clairement, grâce au minimum d'emprunt auquel il a recours, parce que l'invention s'y rencontre pour ainsi dire à l'état pur et comme dégagée de toute servitude étrangère. Cet art, qui ne prend à la nature que des sons, c'est-à-dire ce qu'elle a de plus immatériel, de plus subtil et ténu, et qui encore ne s'en sert que comme d'intermédiaires, son unique sujet étant sans interposition d'aucun autre les sentiments de l'âme humaine, la nature n'y intervenant que par la répercussion qu'elle peut avoir sur eux, c'est la musique instrumentale. Le sujet et le style s'y confondent si bien qu'ils font une seule et même construction d'une âme qui se joue et en se jouant nous livre sa loi de vie avec toutes ses harmoniques ou plutôt nous y fait participer. Cet art fait nôtre l'œuvre même, l'œuvre toute entière et avec elle l'âme du musicien. Il ne peut être compris, aimé qu'à cette condition d'en pénétrer le sens intraduisible, original, individuel et général tout à la fois, dont le langage ne peut donner idée, mais qu'il faut sentir et vivre plus complètement encore qu'on ne vit la peinture ou la sculpture, si d'ailleurs beaucoup se trompent qui y croient comprendre quelque chose, tant il est vrai, ce que la musique prouve jusqu'à l'évidence, qu'en art il n'y a que la sensibilité qui compte. Mais aussi à quelle profondeur la musique ne nous fait-elle pas parvenir, quelle complexité et quelle unité en même temps ne nous fait-elle pas embrasser, complexité et unité, qui sont celles mêmes de la vie psychique dans ses détours, retours et variantes, tout cela solidaire d'une note fondamentale et dominante, d'une tonique maîtresse par où converge et se rassemble cette multiplicité?

La musique par cela même est révélatrice de tout ce que nous portons en nous de plus intime, de plus obscur et indéfini, de plus personnel aussi et de plus général, de plus individuel et de plus humain. N'exprime-t-elle pas l'inexprimable en quelque sorte, tout ce qui en nous franchit les horizons accoutumés, désirs impérissables, pressentiments infinis? Ne nous dévoile-t-elle pas à nous-mêmes en nous faisant de plus en plus remonter par son progrès aux sources de la vie, à ce qui en est le rythme profond et fondamental, à ce concert d'âmes confuses, dont nous sommes composés, plongées qu'elles sont dans la pénombre de notre conscience et qui en fait le fond, synthèse première, sur laquelle, comme sur le thème principal d'une mystérieuse symphonie, s'échafaudent d'autres thèmes, dérivés ou concomitants, en une synthèse toujours plus haute jusqu'à la conclusion qui les embrasse tous, les résume et les conclut?

L'architecture, qui est une musique des lignes comme la musique

est une architecture de sons n'est-elle pas l'œuvre et le symbole de cette loi de vie, de ses variations innombrables, de son agitation et de son calme? N'est-elle pas elle aussi créée de toutes pièces par les mouvements de l'âme, dont elle traduit les sentiments d'allégresse ou de mélancolie, d'abandon ou de force, qui sont bien, malgré la destination imposée et la résistance des matériaux dont ils usent, le véritable sujet des ouvrages d'architecture, s'il est vrai de dire que la cathédrale gothique est une prière, le donjon un défi, le château Renaissance une fête, Versailles un orgueil? En architecture, comme en musique, style et sujet jaillissent d'une même sensibilité et se fondent au point de se perdre l'un dans l'autre, dans le commentaire qu'ils font d'une manière de sentir et de réagir, individuelle dans un cas, commune dans l'autre. Destinées à la collectivité, anonymes, toujours à quelque degré, par le nombre des collaborations qu'elles exigent, les œuvres d'architecture en effet, interprètent moins des sentiments individuels que des sentiments collectifs ou sociaux. C'est d'ailleurs ce qui leur donne une vraie signification, si rien ne dit mieux un peuple que ses édifices, églises, palais ou théâtres, qui se trouvent être comme une flore de pierre sortie de tout ce qui en lui échappe à l'analyse. Le temple grec ne révèle-t-il pas le merveilleux équilibre d'une sensibilité bien réglée, par son balancement des proportions et des lignes suivant une règle à la fois souple et harmonieuse, où on ne sait qui l'emporte de la logique ou de la grâce? Les bibelots, faïences, meubles, orfèvreries, armes, dentelles, sont significatifs des sentiments publics enfin au même titre et pour les mêmes raisons, comme relevant de l'architecture, dont ils sont pour ainsi dire une dépendance et une annexe.

Synthèse ineffable de l'âme des êtres ou des choses et d'une âme d'artiste toute imprégnée elle-même de l'esprit d'une société, d'une époque, d'un pays, l'œuvre d'art, nous venons de le voir, est féconde en enseignements de toutes sortes sur son auteur, sur son temps et sur la nature, non comme une œuvre littéraire, parce qu'elle représente, par le sujet, ses circonstances et ses accessoires, mais par la façon dont elle l'interprète, par la manière dont elle le figure. Aussi bien la littérature ne se rapproche de l'art que par le style, qui, bien qu'en cette matière il ne s'adresse jamais à la sensibilité que par l'intermédiaire de l'intelligence, au contraire de ce qui se passe en art où il ne parvient à l'entendement qu'indirectement et par contre-coup, ne la vise pas moins. Représentative au même titre que les autres produits de l'activité humaine, l'œuvre d'art est significative à sa manière, manière qui lui est propre, puisque pour s'ex-

primer elle n'a recours à aucun autre véhicule que celui des formes, des couleurs et des sons. Langage sensoriel, elle parle directement aux sens et à la sensibilité, nous émeut avant de nous édifier, et ne nous édifie que parce qu'elle nous émeut. Elle n'est expressive, somme toute, de son expression à elle, que parce qu'elle est belle, si le style ne va pas sans nous donner le sentiment du beau, dont il est le principe et l'agent. Sa beauté en définitive est son éloquence, son moyen de communication et d'expansion. Elle ne nous confie rien en effet, nous l'avons vu, que par l'émotion esthétique qu'elle suscite en nous, par l'admiration dont elle nous ravit, qui est aussi ce par quoi elle vaut, le secret de son prestige et de son charme, ce qui fait l'originalité et la force des enseignements qu'elle répand avec son parfum, mais dont profitent, il est vrai, ceux-là seuls qui la peuvent goûter et la savent aimer.

PAUL GAULTIER.

LA SUR-ACTION

I

De même que la vie physique demande parfois, au cours de son développement, un excès de dépense ou un surcroît d'effort, de même à certaines heures de transition morale il arrive qu'un acte violent ou « choc anormal » semble presque s'imposer à certains individus. Au point de vue spécial auquel nous nous placerons dans cette étude, cet acte sera considéré comme une sorte de *halte, d'arrêt* nécessaire à la continuation de la vie, permettant, soit de poursuivre, soit au contraire de changer de route.

Le plus souvent ces actes se traduiront par des manifestations inattendues et brusques des brisements soudains qui en eux-mêmes peuvent paraître dépourvus de sens ou en désaccord avec la personnalité habituelle; — néanmoins, ils s'expliquent assez aisément si l'on examine : 1° l'état psychologique précédant l'acte, et 2° les conséquences ultérieures qu'il entraîne.

L'on en trouve de fréquents exemples dans Ibsen (*Brand*), ou encore *Maison de Poupée* — mais surtout avec une réalité poignante chez Dostoieswky, dans son *Crime et Châtiment* qui peut servir de type.

Il s'agit là d'un individu dont la vie intérieure est très développée et chez qui la vitalité contrariée du moi souffre d'un besoin aigu de satisfaction. Or, l'étape qui précède l'acte est très longuement étudiée par Dostoiewsky, tandis que l'acte lui-même présente des particularités qu'il sera bon d'indiquer.

Que cet acte dans ce cas spécial soit un crime, peu importe quant à la théorie générale, puisqu'en vérité il aurait pu être aussi bien un mouvement violent quelconque, héroïque même à l'occasion, — et qu'il représente ici simplement l'*acte nécessaire*. En effet, il n'est pas question en ce cas d'un crime ordinaire, mais d'un acte ayant pour point de départ une idée, l'idée des droits de l'individualité.

La cause déterminante de ces actes nous échappe souvent et de même leur utilité possible — pourtant l'une et l'autre paraissent devoir s'éclaircir chez un individu lucide.

Dans *Crime et Châtiment* l'on ne peut que supposer l'utilité qu'aurait pu avoir cet acte au point de vue de la psychologie de l'individu, puisque celui-ci est mis en dehors de la vie par son emprisonnement — au reste Raskolnikoff parait trop faible pour son acte — il ne sait en supporter le poids. Pour lui il y avait nécessité de l'acte, mais il n'était pas possible qu'il eût un retentissement utile sur sa vie.

En effet, s'il faut que cet acte soit en disproportion avec les forces ordinaires, encore ne faut-il pas qu'il le soit au point que son souvenir demeure en l'être à l'état de hantise le séparant de l'avenir, comme il est arrivé pour Raskolnikoff, lequel en demeure troublé pour toujours, parce que, malgré ses raisonnements, il était insuffisamment étranger aux idées et aux sentiments qu'il surmontait.

Or, si la qualité indispensable de ces actes est la violence, il est nécessaire cependant que l'antécédent qu'ils créent puisse passer au domaine du latent.

Les cas plus ordinaires que nous allons tâcher d'éclairer ici présentent de nombreuses analogies avec de telles situations psychologiques particulièrement dans la phase qui précède l'acte et, dans le pourquoi de la nécessité morale de ce « choc », — seulement, l'utilité possible qui n'apparaît pas dans *Crime et Châtiment* pour les raisons que nous venons d'énoncer, mais que l'on peut trouver chez Brand, tiendra ici une grande place.

Il convient donc de dire dès le début que, l'individu dont il sera question dans cette étude sera infiniment moins anormal que les personnages d'Ibsen ou de Dostoiewsky (tout en étant de même ordre), malgré cela, leurs mouvements peuvent avoir une importance aussi grande quoique extérieurement les proportions soient moindres.

D'ailleurs, s'il a été fait allusion à ces auteurs, ce n'est pas dans le but d'analyser ces mouvements chez eux, mais afin seulement de déterminer à quel genre ou type peuvent se rallier ces actes dont nous allons indiquer : 1° les qualités, 2° les causes déterminantes, et enfin l'utilité immédiate et générale. — Quant aux formes spéciales de ces manifestations, elles peuvent indifféremment être de tout ordre puisqu'on ne les considère dans le cas présent, qu'au point de vue très spécial du « choc ». — Seules importent en elles certaines qualités qui, communes à tous quel que soit leur apparence extérieure, peuvent être regardées comme les indices révélateurs ou signes distinctifs de leur nature particulière.

Parmi ces qualités, les plus caractéristiques seront les suivantes : violence, volonté anormale, ou puissance momentanée dont l'effet

naturel sera le brisement du lien individuel qui rattache toute manifestation à la personnalité connue.

Quant à cet acte, il semble émaner directement d'une sorte de volonté, instinctive, résultante d'une foule d'états précédents qui, peu à peu ont attiré l'acte le rendant à un moment donné indispensable presque, nécessaire en tout cas à la continuation de la vie.

Ces divers états dont l'ensemble paraît être la lente préparation à la révolution fatale, constituent collectivement ce que nous nommerons les « causes déterminantes ». — Les derniers parmi eux, c'est-à-dire ceux-là qui précèdent immédiatement l'acte et qui peuvent se considérer comme « états précurseurs » se distinguent assez facilement.

En effet, ils se présentent généralement caractérisés par une passivité morale et mentale d'étrange sorte, de stationnement prolongé, étape pesante et négative d'inactivité, de non-vie, — étape pendant laquelle les désirs sont en disproportion évidente avec l'énergie vitale de l'individu, qui se borne à souffrir sa dépression en spectateur.

Cette phase, qui précède immédiatement l'acte, se trouve très marquée chez Raskolnikoff dans *Crime et Châtiment*, et l'on y sent pour ainsi dire l'imminence du « choc ». Parfois, cette étape préparatoire se traduit aussi par une sorte de malaise profond où se livrent de constants combats intérieurs; chez Brand il semble en être ainsi; à la longue l'oppression devient trop forte, oppression du vide chez les uns, gêne occasionnée par les demi-mesures et les partages, chez les autres. — C'est alors que l'acte ou choc anormal se produit, amenant une réaction qui met fin à la passivité ou à l'incertitude précédentes, cercle vicieux où l'inertie prolongée pourrait entraîner l'atrophiement. L'acte n'est donc autre chose que le stupéfiant, l'anesthésiant instantané, nécessaire à la continuation ou à la transformation de la vie, lequel place opinément l'être moral dans un état exceptionnel et transitoire que l'on peut désigner sous le nom de léthargie agissante, c'est-à-dire inconscience passagère créant un repos et par là déjà transformant et préparant l'avenir.

Si, comme il a été dit plus haut, la forme de l'acte a peu d'importance, au contraire, le degré de violence, d'intensité et de force semble être le point capital lequel ne dépend du reste que des circonstances ou plutôt des conditions individuelles.

Ce degré doit naturellement être supérieur au degré d'énergie ordinaire de l'individu; évaluation qui d'ailleurs n'est rien en soi, mais une question pure de proportion ou si l'on veut de disproportion.

En un mot, chez l'individu moralement et mentalement développé et dont la vie intérieure est importante, cet acte est en réalité le passage d'un état passif amené par des circonstances quelconques et qui n'a pas toujours existé, à un état d'affirmation subite et violente dont seuls les effets transformateurs sont intéressants.

Ainsi, quelque apparence que prenne cet acte, il reste au demeurant un résultat quelconque découlant d'une conception morale, ou, si l'on veut, d'une préoccupation morale désintéressée.

Et enfin, pour préciser encore, l'on peut regarder ce choc au point de vue de l'arrêt de la faculté d'analyse et de la conscience, dont il est destiné à arrêter le déroulement uniforme et affaiblissant où s'engourdissent les puissances de l'être qui conservent en dépit de l'inaction des racines vivaces.

Cet acte est non un réveil, mais un sursaut, — le réveil vient après.

« Ce sursaut » entraîne une révulsion vive, brutale même, destinée à écraser par le déplacement d'équilibre volontaire, — plus profondément instinctif que conscient, — le déséquilibre stationnaire de la non-vie précédente. — Dans l'évolution sociale, l'on rencontre de tels faits produits dans des conditions analogues. — Une tentative de faire du nouveau, dit Nietzsche, et il cite :, Napoléon, la Révolution.

Mais, nous limitant pour l'instant au point de vue psychologique, nous ajouterons que pour avoir une valeur effective et des conséquences durables, cet acte doit demeurer absolument étranger à la personnalité habituelle dont il est utile qu'il s'éloigne.

Ce qui explique aussi que si dans la réalisation l'individu descend parfois à un degré inférieur en apparence à son niveau normal, comme dans le cas de Raskolnikoff, il peut aussi bien en d'autres circonstances monter infiniment plus haut, — ainsi : le « tout ou rien de Brand » qui le pousse à tout quitter en un sacrifice absolu du moi en vue d'une individualité plus désintéressée. Ceci est dit, au point de vue de la morale ordinaire qui juge le fait en dehors des mobiles et des conséquences auquel l'instinct, inconsciemment répond en se réalisant.

Dans les deux cas cependant, chez Raskolnikoff et chez Brand, le mouvement initial est de même nature. D'une façon générale le but de ce mouvement est d'obliger l'individu à aller au delà de ses forces habituelles, afin de le porter ainsi à sa plus intense puissance.

Aussi quel que soit cet acte, son caractère essentiel est-il d'être extrême et en disproportion complète avec le mode d'action ordinaire de l'individu. Au moment précis que nous avons signalé,

moment de transition où un tel acte paraît réellement s'imposer, son utilité sera grande, car « le choc » sera capable d'un double retentissement sur la vie intérieure de l'individu, en d'autres termes sera d'une double utilité. Cette utilité peut être directe, immédiate, ou indirecte et générale. L'utilité directe ou immédiate paraît être le résultat nécessaire de la vive impression du fait actuel entraînant avec elle l'oubli régénérateur, élément de simplification pour l'avenir, permettant de s'engager dans une voie plus normale et clairvoyante, surtout si dans la passivité vaincue il y avait de la souffrance.

Pour ce qui est de l'utilité générale, nous la détaillerons plus loin, indiquant simplement ici sa tendance qui se résume dans la formule suivante : Donner satisfaction par le tribut surabondant et passager aux aspirations trop vastes et aux conceptions trop irréalisables par une révolution momentanée, — et encore, détruire, par cette même révolution, l'influence déprimante d'un passé trop proche en y substituant orgueilleusement un passé qu'on se crée.

II

De l'examen un peu attentif de cette étape de non-vie, il ressort que l'inertie, fût-elle même absolue et ininterrompue, ne peut chez certains produire l'oubli ni même le vide sans souffrance. L'inertie mentale et morale n'est presque jamais chez l'individu dont la vie intérieure est développée un état subsistant par lui-même, mais bien plutôt un agent assimilateur d'éléments existants, une sorte de réflection en lui-même, réflection constante, toujours la même, mais dépendante, alimentée naturellement par un acquis sans développement.

Or une vie semblable, c'est-à-dire toujours consciente dans son inactivité, est forcément contraire à l'évolution. L'inertie ayant amené un amoindrissement de forces, une activité moyenne deviendra insuffisante pour la faire renaître, et d'ailleurs cette activité ne pourrait se produire directement... Par contre, une activité excessive, un déploiement de forces soudain et violent, c'est-à-dire « la Sur-action » pourrait seule, par le déracinement inattendu qu'entraîne la réalisation anormale, effacer rapidement la personnalité précédente.

Et c'est cette exaltation, cette impétuosité grisante et fugitive qui paraît pour certains avoir une utilité efficace. C'est grâce à elle qu'une forme a pu être donnée à des distractions devenues à travers cette violence, de la réalité; c'est grâce à elle seulement que

le développement aura pu se poursuivre, et enfin c'est par elle, qu'un antécédent affirmateur aura été donné à l'individu, propre à renouveler ses sources de vie.

Et l'on croirait contempler dans cette éclosion violente et inattendue l'inondation monstrueuse d'un fleuve tourbillonnant, dont le trop-plein s'épancherait tout à coup en surface, permettant après ce rapide passage à une abondante floraison de germer.

De même, le choc effectué, la violence arrêtée, l'individu revient à une personnalité nouvelle, élargie et apaisée à la fois par cet abandon au grand mouvement qui, instinctif souvent à l'instant de la décision, devient plus tard conscient, tant sa violence même l'impose à la compréhension, car la révulsion lui aura permis, non seulement de mesurer ses forces, mais encore d'acquérir une assurance qui garantit pour l'avenir la possibilité d'agir vigoureusement sous une forme moins violente et plus continue. L'individu sait ce qu'il peut.

Et nous pouvons dire, pour employer la comparaison moderne de l'hérédité, que ce « choc » crée une ascendance dans l'évolution individuelle, ascendance destinée à influer sur les actes suivants qui en conservent l'ineffaçable stigmate imprimé au plus profond d'eux-mêmes... Puis, tout naturellement, l'individu met à profit cette sorte d'hérédité individuelle qui en réalité est la vraie force du conscient. En outre, les actes moins importants mais progressifs de la vie ordinaire pourront alors se réaliser pleinement avec la continuité que donne cette nouvelle confiance en soi, acquise, il est vrai, au prix d'une Révolution.

Il est évident qu'il ne s'agit ici que de l'individu conscient, puisque l'utilité du choc ne peut avoir d'intérêt que pour lui.

Chez l'impulsif, la nécessité ne s'en impose en aucune façon; du fait que sa vie diffère absolument de celle du conscient, la nécessité découle de l'application d'un système autre de développement. Sur lui la sur-action n'aurait point d'effet et l'acte demeurerait stérile. Pour l'impulsif, qui agit facilement au cours de sa vie habituelle, il est clair que ce n'est pas l'action qui serait anormale, mais bien plutôt la réflexion, la conscience. Aussi l'acte violent perd à son endroit ses propriétés stupéfiantes, superflues en réalité pour lui, puisque l'on a affaire ici à un être dont l'activité est naturelle. Par contre, l'homme intérieur et très conscient auquel nous nous attachons, accoutumé à se passer souvent de réalisation matérielle, n'agit que rarement et après de longues considérations. Aussi l'action violente aura-t-elle en lui de bien autres résonances.

L'utilité de pareils actes chez un individu conscient, à une certaine étape de son développement psychologique, est donc contenue

dans des effets de deux ordres sur lesquels nous insisterons ici. Ce sont, comme il a été dit plus haut : l'effet immédiat et l'effet général. L'effet immédiat consiste à transformer l'individu en impulsif, le rejetant brusquement hors de son mode d'être habituel. Le passé se trouvant ainsi écarté il évolue momentanément parmi des réalités étrangères et comme dans un cauchemar.

Le résultat ainsi obtenu est généralement l'oubli de l'état précédent rapidement estompé, qui cesse ainsi de nuire aux poussées ascendantes.

Au réveil tout naturellement la vie se trouve transformée par l'attitude nouvelle qu'aura su prendre la personnalité.

La Révolution a permis de dresser soudainement, spontanément entre le moi que l'on veut éloigner et le moi futur, quelque chose. Et c'est précisément ce « quelque chose » qui ne peut être produit que par cette suraction passagère qui seule possède la rapidité voulue.

Parfois, cette suraction passagère peut être suppléée par des circonstances de hasard produisant des effets analogues, telles que : changement absolu de conditions intérieures, dû à des circonstances extérieures indépendantes de la volonté. Mais ce sont là des cas arbitraires et il ne s'agit ici que « du quelque chose » né des forces subjectives de l'individu et dû à l'invention personnelle, lequel est seul capable de soulever l'individu au-dessus de lui-même.

Et de là, autre effet immédiat; le choc qui a donné l'oubli et l'inconscience d'une manière accidentelle en créant ce quelque chose a tout naturellement mis en lumière les forces inutilisées qui dormaient dans l'être à l'état de « puissances ». Or, cette prise de conscience, non seulement les rend susceptibles d'êtres comprises et coordonnées, mais encore permet en quelque sorte à l'individu de débuter à nouveau. La halte terminée, celui-ci entre en possession d'une personnalité transformée presque à son insu par l'abandon, pendant ce rapide transport, au mouvement général de ses poussées intimes.

Puis, en deuxième lieu enfin, les conséquences d'utilité générale qui peuvent être regardées comme influant sur l'ensemble de cette vie individuelle et qui sont : 1° la création d'un *antécédent affirmateur* et 2° la possibilité (donnée par la prise de conscience plus vigoureuse des éléments contenus dans l'individu) d'un classement comprenant les tableaux successifs de la vie antérieure à cet acte, et dont l'enchaînement est devenu plus sensible.

Car, une vue d'ensemble est devenue possible maintenant par ce seul fait que l'individu a été *séparé de son passé*. Ce qui fait dire

que l'utilité de la deuxième conséquence consiste surtout à rendre plus harmonieuse une conception totale de l'évolution individuelle par la mise en valeur de l'idée de progression contenue dans chacune de ses parties. L'antécédent récent voile toute chose plus lointaine permettant de considérer le passé tel que l'imagination bienveillante le représente postérieurement. L'harmonie presque fatale de la vue d'ensemble avec l'idéal actuel s'explique ici comme ailleurs par ce fait que l'aperçu synthétique enchaîne les éléments divers qui en réalité ne se sont fondus qu'après coup. Fort de cette volonté spontanée affirmée enfin et dont le mouvement correspond ici à une phase de l'évolution, non seulement l'individu admettra qu'il en fut toujours ainsi, mais encore il y trouvera un appui pour l'avenir. Les deux groupements compris dans la marche générale et séparés par la sur-action, c'est-à-dire : la période antérieure à l'acte et celle qui lui succède, se convertiront à ses yeux en acheminement progressif, lequel d'ailleurs pourrait n'exister qu'illusoirement dans l'idée d'enchaînement échafaudée par la suite ; idée qui semblerait susceptible d'engendrer plus tard une lucidité singulière, non d'expérience mais de logique dans les prévisions. Ces effets du reste pourraient s'obtenir à l'extrême rigueur par d'autres moyens. En effet, chez l'individu conscient que cette révolution intéresse, il pourrait y avoir « choc » sans mouvement extérieur et sans que pour cela l'état exceptionnel de l'être au moment de ce « choc » perdit aucunement de son efficacité.

Chez Ibsen l'acte se réalise, mais ses personnages plus ou moins hypothétiques ne nous paraissent exister qu'en tant qu'incarnation supposée ou factice d'un rêve ou d'une crise. L'effet utile n'en ressort pas toujours clairement quoique l'acte soit présenté toujours comme *nécessaire*. D'autres fois, elle commence à s'établir à peine quand survient un brisement brusque.

Par contre, chez Dostoievsky, il y a plus de réalité et de tels états d'esprit se conçoivent si l'on considère les contradictions propres surtout à ce peuple, quoiqu'on les rencontre ailleurs chez les individus dont la compréhension vive se heurte à des tempéraments indisciplinés et très vivants dont la vitalité ignore l'écrasement insensible du petit à petit des transformations normales.

Mais sans doute, présenter ainsi l'acte réalisé rend plus facile la compréhension de ces obscurs états d'âme que l'on conçoit mieux à travers l'image de la vie extérieure.

Cependant il existe pour le conscient une façon autre de passer d'un état indifférent ou négatif à l'affirmation ; acte ou choc encore si l'on veut, mais qui s'effectue sans manifestations extérieures et

d'une manière toute subjective. Mouvement qui ne laisse pas pour cela d'être aussi important en ses conséquences ultérieures, que l'acte qui se produit extérieurement, puisqu'il émane comme lui d'un mouvement individuel de volonté instinctive, impérieusement imposé par les conditions morales ou mentales du moment. Exemple : l'acte de Pascal croyant par volonté, et changeant dès lors son attitude de vie. Acte-type qui représente ce passage de l'indifférent ou du vague à l'affirmation. Car ce terme *affirmer* se généralise et peut ainsi s'appliquer à tous les exemples que nous avions pris, (Raskolnikoff, Hora, Brand) et s'étendre à la vie courante, à ces actes de même famille quoique d'apparence moins violente et qui sont ceux auxquels cette étude a trait. Affirmation de l'individualité, affirmation d'une idée, d'un sentiment ou d'un instinct quelconque au moyen d'un acte anormal inévitable qui brusquement change l'état psychologique de l'être. Affirmation qui, le plus souvent, ne vise ni le sentiment ni l'idée et ne se produit que pour le seul besoin d'affirmer et de vivre. L'antécédent affirmateur étant ainsi donné, la vie peut reprendre avec une vigueur que soutient l'assurance acquise.

En dehors de cette révolution intérieure dont l'importance est égale à la révolution extérieure, il existe un troisième cas où de semblables effets sont obtenus autrement, c'est-à-dire sans acte, conditions plus rares d'ailleurs; ce cas, comme le précédent, ne se présentant que chez l'individu conscient : ici, la puissance de désir et la force de représentation atteignant à un point leur maximum d'énergie potentielle, l'effort moral ne perd point de son intensité en tant qu'agent transformateur, alors même que l'acte qui se préparait en lui ne se consomme point. L'intention ferme, se prolongeant jusqu'à la limite extrême qui la sépare de l'acte, arrive parfois ici par la représentation aiguë de cette réalité qui *pourrait être* à opérer une révulsion assez considérable pour que les effets soient semblables à ceux que l'acte lui-même aurait pu déterminer. C'est ainsi que certains êtres parviennent jusqu'au seuil même de l'acte sans pourtant l'exécuter, sentant qu'il y a possibilité à cet instant de reprendre une vie normale *affermie*. Car chez eux ce recul n'est pas faiblesse, comme on serait tenté de le croire, mais plutôt dédain. Le travail moral ayant été en eux identique à celui qui se termine par l'acte et ayant spontanément abouti aux mêmes résultats, l'acte cessait d'être nécessaire.

Il y a donc trois façons de produire ce « choc » pour le conscient : 1° l'acte anormal, purement et simplement; 2° l'acte subjectif sans mouvement apparent, et 3° le choc produit par l'intention vive et

anormale qui remplace l'acte, et qui, par la représentation seule, obtient les mêmes résultats.

Mais remarquons pour terminer que dans ce dernier cas l'influence postérieure est moins sûre, en ce sens que si la même situation se présentait de nouveau, chez le même être, le fait que l'issue serait presque prévue, serait capable de nuire au développement de la phrase représentative.

En effet, l'on serait porté à croire qu'il pourrait difficilement se produire une seconde révolution semblable à la première, si la nécessité s'en faisait sentir, inconvénient qui n'existe pas pour l'acte anormal extérieur ni même dans celui dont Pascal a fourni le type.

Néanmoins ce choc fictif est affirmation en soi, en ce sens que, par le fait de se passer de réalisation, l'être s'est déclaré sûr de lui par expérience et pressentiment et a semblé, par cette suppression de l'acte, exprimer qu'il peut se passer de preuves. En réalité il vient de se donner des preuves. Dans l'avenir, il est probable qu'il réduira ses mouvements à l'acte intérieur simplement. Pour conclure, nous dirons que, quel que soit la manière dont ce *choc* s'opère, il est presque toujours fécond et que, s'il s'impose à un moment donné, c'est que l'être alors sent l'impérieuse nécessité de se créer les preuves individuelles dont la plasticité et le relief dépendent naturellement de l'anormalité du mouvement.

En un mot, que ces actes soient extérieurs, subjectifs ou intérieurs, ou qu'ils se bornent seulement à la révulsion par représentation sincèrement intentionnelle, ces trois formes de mouvement pourront se résumer en ce seul terme : « Sur-action ».

MARIE-J. DAIREAUX.

OBSERVATIONS ET DOCUMENTS

UN DOCUMENT CONTEMPORAIN SUR L'INCONSCIENT DANS L'IMAGINATION CRÉATRICE.

Frédéric Nietzsche est sans consteste un des plus grands imaginatifs du XIXe siècle; l'étude de son œuvre est surtout si intéressante au point de vue psychologique, parce qu'elle est en même temps œuvre de penseur et œuvre de poète, parce qu'elle est un résultat combiné de l'imagination constructive et plastique, — l'imagination combinatrice n'y est presque pour rien. Au rebours de ceux qui font commencer la période pathologique dans la vie du philosophe par le chef d'œuvre *Also sprach Zarathoustra* » (Zeitler p. ex.) je considère ce livre révélateur comme l'ouvrage le plus conforme au génie de Nietzsche, à sa manière de penser et de composer, en un mot, comme le plus « nietzschéen ». Il ne se soucie point du tout du monde réel et de l'évolution philosophique; la personne de Zarathoustra et les variations de sa doctrine, enveloppées ou représentées par des symboles aussi grandioses que plastiques, sont l'œuvre la plus purement imaginative de toute la littérature allemande du siècle passé. La conception et la composition de cet ouvrage présentent donc pour le psychologue qui étudie l'imagination créatrice, un intérêt extraordinaire. Cet intérêt augmente quand nous considérons que Mme Foerster, la sœur de Nietzsche, a donné un mémoire détaillé sur l'histoire de la composition de cet ouvrage, rapport entremêlé de révélations de son malheureux frère et véridique comme tout ce que la sœur communique de faits sur la vie de l'érémite de Sils-Maria. L'inconscient joue en général un grand rôle chez Nietzsche [1], et l'inspiration se fait remarquer par le style aphoristique de tous les ouvrages de la période moyenne; le « Zarathoustra » n'est, selon le rapport que nous analyserons, qu'un pur résultat de l'inspiration et sa création, présente tous les accidents, tous les caractères de l'irruption de l'inconscient dans la conscience que M. Ribot a si magistralement exposés dans son *Essai sur l'imagination créatrice.*

Nous avons d'abord une incubation durant nombre d'années et se

1. Nous renvoyons le lecteur à la grande biographie publiée par Madame Elsbeth Foerster et aux mémoires de l'ami Paul Deussen.

révélant parfois soudainement; mais à des intervalles souvent très longs. « La figure de Zarathoustra poursuivit mon frère dès sa première jeunesse; il m'écrivit une fois que tout enfant il l'avait déjà vue dans ses songes. Il donnait à cette figure des noms divers. » Voilà la première idée, le commencement et diverses étapes de l'incubation. Elle se fait remarquer à des moments différents; les circonstances intérieures et extérieures ne sont cependant pas favorables à la création, c'est-à-dire à l'objectivation des produits de l'imagination subconsciente. Cette objectivation devient possible dans l'hiver 1882-1883; la sœur nous en donne les causes et les circonstances d'une manière très catégorique. « Il avait souffert de profondes déceptions dans l'amitié, à laquelle il avait toujours attaché un grand prix, et pour la première fois il éprouva entièrement la solitude, à laquelle chaque grand homme est condamné. Trouver un ami idéal, qui le comprendrait et auquel il pourrait tout confier, tel avait toujours été son rêve de bonheur; il l'avait d'ailleurs rencontré dans les différentes périodes de sa vie. Mais maintenant que sa voie devenait chaque jour plus solitaire et plus périlleuse, il ne trouvait personne qui eût pu aller avec lui; il se fit donc un ami du personnage qui le hantait, de Zarathoustra, et lui fit révéler ses conceptions les plus élevées. » Je ne sais si cette assertion n'est qu'une brillante hypothèse; du moins on peut se fier presque toujours à la sœur, qui a incontestablement le mieux connu l'homme et le philosophe. Toutes ces circonstances montreraient que l'inspiration surgit surtout dans la solitude; qu'en tout cas on ne saurait nier le grand rôle que la vie affective joue dans les créations de l'imagination. Comment en pourrait-il être autrement? La vie intellectuelle avait plutôt diminué dans les jours de solitude et la maladie naissante était sûrement un obstacle à la création. Nietzsche a eu des jours qui étaient certainement plus riches en impressions et en données rationnelles; les images et tout l'édifice gigantesque du « Zarathoustra » ne jaillirent que sous la pression de la vie affective du philosophe solitaire; la nécessité domine le livre du commencement à la fin. Nous pouvons donc conclure que *les personnages et les images ainsi que l'agencement architectural des idées sont le résultat d'une longue incubation interrompue par quelques éclairs et aboutissant à une inspiration qui présente les caractères principaux : la soudaineté et la nécessité, et qui sans doute a pour base la vie affective du philosophe, encore mal explorée jusqu'aujourd'hui.*

Et ce qui est encore intéressant; les circonstances extérieures étaient extrêmement défavorables; l'hiver 1882-1883 pendant lequel Nietzsche créa la première partie, était froid et humide, et la maladie torturait le penseur; nous devons donc ici négliger le hasard extérieur et nous ne pouvons pas assez respecter l'intensité des efforts qui ont fait triompher l'inconscient sur la conscience — ce qui a fait dire à Nietzsche « que tout ce qui est vraiment grand est créé *malgré tout* ». — Tandis que nous pouvons remonter pour la figure principale

du livre jusqu'aux origines et poursuivre la longue incubation, tout s'efface quand nous nous occupons de l'idée principale, de celle du « retour perpétuel » (*der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke*). Elle surgit soudainement, sans aucuns préliminaires, en août 1881. « Elle est esquissée sur une feuille avec les mots : 6 000 pieds au delà de l'homme et du temps. Dans ces jours, je marchais à travers les forêts au lac de Silvaplana; je m'arrêtai près d'un grand bloc en forme de pyramide non loin de Surléi. J'eus alors cette idée. » On ne peut pas nier le caractère inspiratif de cette pensée grandiose qui est devenue le point de repère des plus brillantes parties du livre. Les chants et les hymmes, les chapitres lyriques ont chacun une origine spéciale et je ne me trouve pas en désaccord avec les interprètes les plus sagaces et les plus autorisés, Ziegler et Gallwitz par exemple, si j'attribue pour ces parties une influence capitale au ciel du midi, au paysage. Nous savons en tout cas que le « Nachtlied » a été composé sur une *loggia* de la piazza Barberini à Rome; le chant monotone des fontaines retentit à travers les strophes de cet hymme d'un homme devenu solitaire au milieu des hommes. Dans d'autres chants, par exemple dans le célèbre « ja-und Amen-Lied » nous respirons l'air de la montagne. Les parties sont donc inspirées comme l'ensemble; les influences du climat et du paysage y sont même plus sensibles. Le « ciel halcyonique » de Nice brille dans la troisième partie.

La partie la plus intéresssnte du document est cependant celle où Nietzsche lui-même a su nous décrire minutieusement les affres et les transes de l'inspiration, les notes nous révèlent d'une part l'impersonnalité de cette poussée douloureuse, d'autre part elles nous permettent de refuser ceux qui voient dans l'inspiration un état semblable ou à l'hypermnésie de la mémoire, ou au somnambulisme, ou à l'ivresse et de fixer une fois pour toutes le caractère psycho-physiologique de cet étrange état de concentration et d'imagination.

La sœur nous dit : « Il parlait souvent de l'état ravi, dans lequel il a écrit le *Zarathoustra.* » Il racontait comment il a succombé sous le poids des idées qui l'ont vraiment assailli pendant ses promenades dans les montagnes, comment il a été réduit à ne pouvoir prendre que des notes hâtives et décousues qu'il transcrivait à son retour jusqu'à minuit. Il me dit dans une lettre : « Tu ne peux presque pas te faire une idée exagérée de la véhémence de ces créations. »

Nietzsche lui-même nous dit dans ses esquisses *Ecce homo* : Y a-t-il un homme qui à la fin du XIXe siècle ait une idée exacte de ce que les poètes des grandes époques nommaient inspiration? Sinon, je veux le décrire. On n'a pas besoin d'être superstitieux pour être fermement convaincu qu'on est seulement l'incarnation, l'instrument, le médium des puissances supérieures. Le mot « révélation » — en ce sens que soudainement on voit et entend avec une sûreté et une délicatesse extraordinaires quelque chose qui remue et bouleverse les recoins les plus cachés de notre être — décrit tout simplement le fait.

On entend, mais on n'écoute pas, on le prend sans demander qui nous le donne; une idée jaillit comme un éclair, avec nécessité, sans la moindre incertitude dans la forme; je n'ai jamais pu choisir. Un ravissement dont la tension extraordinaire se résout parfois en un torrent de larmes, dans lequel le pas devient tantôt lent, tantôt précipité; un parfait « être hors de soi-même », avec la conscience distincte d'un grand nombre de frissons fins qui vont jusqu'aux doigts du pied; un bonheur si profond que les douleurs et les malheurs n'y font pas contraste, mais prennent leur place nécessairement comme une couleur indispensable au milieu d'un tel accès de lumière; un instinct de proportions rhythmiques qui comprend de grands espaces de formes (la longueur, le besoin d'un rhythme très large est presque la mesure pour l'intensité de l'inspiration, une espèce de compensation pour sa pression et sa tension). Tout se fait tout à fait involontairement et spontanément, mais comme dans un torrent de sentiments de liberté, de puissance, de divinité. Ce qu'il y a de plus remarquable, c'est la production spontanée de l'image, de la métaphore; on ne sait plus ce que c'est qu'une métaphore; tout s'offre comme l'expression la plus naturelle, la plus juste et la plus simple. Il semble vraiment, pour rappeler une parole de Zarathoustra, que les objets tendent eux-mêmes à devenir des métaphores. — Voilà mon expérience de l'inspiration; je ne doute pas qu'il faille remonter des siècles pour trouver quelqu'un qui puisse dire : « C'est aussi la mienne. »

Cette analyse magistrale nous permet de démêler dans l'inspiration deux éléments qui s'entrecroisent et se modifient l'un l'autre : l'involontaire et la conscience de la liberté. Des témoignages comme celui de Nietzsche nous éclaircissent sur la profonde différence entre l'impersonnalité dans le somnambulisme et celle de l'inspiration. La partie impersonnelle de l'individu imaginatif — et on peut hardiment admettre que justement dans cette partie la perception du monde des idées et des réalités devient d'une acuité étonnante parce qu'elle n'est pas émoussée par les multiples influences du dehors — est d'abord profondément modifiée par la personnalité et par une foule d'antécédents, de sorte qu'un dédoublement de la personnalité ne peut être admis, mais bien plutôt un fonds secret, qui est à la personnalité, à l'individualité ce que les images de la conscience sont aux perceptions nouvellement reçues. Dans le somnambulisme au contraire les bases de la personnalité, les qualités de l'individu n'ont rien à faire avec les manifestations psychiques. Le « Zarathoustra » de Nietzsche n'est en conséquence qu'une continuation de l'œuvre du philosophe; seulement l'inconscient de sa personne a puisé directement, mais d'une manière encore inconnue, dans l'inconscient du monde, une foule de sensations qui n'ont pu surgir que dans un moment de la vie où le tonus vital était à son plus haut point.

Pour ceux qui comparent l'inspiration à l'ivresse il faut remarquer que Nietzsche — ainsi qu'Alfred de Musset et tant d'autres génies — a

pu analyser son état, qu'on ne peut donc nullement comparer l'inspiration ni à une ivresse physique, ni à une ivresse mentale qui tous les deux bouleversent tellement l'individu qu'il n'en résulte que des produits désordonnés; en aucun cas elles ne permettent l'analyse.

Ce qui résulte troisièmement de notre document c'est le caractère psycho-physiologique de l'activité des régions subconscientes. La théorie pathologique du génie a, malgré tous ces écarts, attiré l'attention sur le grand rôle que tout le système nerveux — et non seulement le cerveau — joue dans la création. L'analyse psychologique contemporaine a découvert le côté dynamique de toutes les facultés de l'âme; le pendant physiologique de toute activité mentale est le mouvement ou cérébral ou nerveux et par suite musculaire; l'exemple de Nietzsche prouve que les bases de l'inconscient reposent aussi bien dans le cerveau et dans une organisation spéciale du système nerveux que dans les états dits psychiques; une théorie psycho-physiologique de l'inconscient est la seule qui tienne. Comment expliquera-t-on cette confession sinon par une théorie psycho-physiologique? « L'agilité des muscles était chez moi toujours à son point culminant, quand la puissance créatrice était à son apogée. Le corps est inspiré, laissons l'âme de côté. — On a pu me voir souvent danser; je pouvais en ces moments d'inspiration marcher pendant sept à huit heures dans les montagnes sans une idée de fatigue. Je dormais bien, je riais beaucoup — j'étais d'une vigueur et d'une patience extrêmes. » Ce qui compte uniquement ici, c'est la concomitance de l'activité psychique et physique; on ne saurait nullement réduire les mouvements musculaires à une simple excitation de la circulation du sang qui aurait pour but de faciliter le travail cérébral. Le ton vital est tout simplement relevé; ce relèvement n'est ni la cause de la poussée de l'imagination subconsciente — car il a commencé en même temps — ni l'effet du souffle créateur; il est tout bonnement l'accompagnement du travail imaginatif. La question doit être laissée ouverte; mais ce qui reste en tout cas de notre discussion du document sur Nietzsche, c'est que la théorie purement psychologique de l'inconscient doit faire place à une théorie qui profitera des nombreux documents qui sommeillent encore dans la correspondance et dans les calepins des grands imaginatifs, tout autant que des expériences psycho-physiologiques. Est-ce qu'on maintiendra encore alors une théorie sur le subconscient, qui, selon les mots de Ribot, renferme « l'hypothèse inavouée que la conscience est assimilable à une quantité qui peut toujours décroître sans atteindre zéro »? On n'a pas besoin d'appréhender pour ces recherches un matérialisme exagéré, parce que déjà l'hypothèse et plus encore l'existence d'une région subconsciente dans l'âme est incompatible avec le matérialisme traditionnel.

François Clément.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie scientifique.

Ernst Mach. — La Mécanique, *exposé historique et critique de son développement*, trad. sur la 4e édition allemande par E. Bertrand, avec une introd. de E. Picard. 1 vol. gr. in-8° de x-498 p.

La traduction du livre d'E. Mach est un événement scientifique, car, comme le dit E. Picard, dans l'introduction, « l'enseignement élémentaire de la dynamique gagnerait beaucoup à rester moins étranger au point de vue historique. Au lieu de se trouver devant une science hiératique et figée, quel intérêt il y aurait pour le débutant à suivre le développement des idées de Galilée, de Huyghens et de Newton! (p. v). A côté de sa portée générale et philosophique, un exposé historique et critique du développement de la mécanique a donc une valeur utilitaire immédiate dans l'enseignement et l'éducation scientifiques.

Introduction : *Préhistoire*. — Le développement primitif de la mécanique, sa préhistoire fournit, d'après Mach, « un exemple simple et suggestif du processus par lequel les sciences de la nature se constituent généralement. La connaissance instinctive, involontaire des phénomènes de la nature précède toujours leur connaissance consciente, scientifique, c'est-à-dire la recherche des phénomènes... L'acquisition des connaissances les plus élémentaires n'est certainement pas le fait de l'individu seul, mais elle est préparée par le développement de l'espèce » (p. 7). Autrement dit la mécanique et ses origines dans un art préscientifique, dont le contenu n'enferme que des « expériences mécaniques », plus exactement des recettes empiriques trouvées fortuitement, et sans lien rationnel entre elles.

« La transition de cet état à une connaissance et une conception classifiée, scientifique, des phénomènes ne devient possible qu'après la formation de certaines professions spécialisées, qui se donnent pour fonctions la satisfaction de besoins sociaux déterminés. Chacune de ces professions s'occupe de certaines classes spéciales de phénomènes naturels. Mais les rangs de ceux qui exercent ces métiers se renouvellent; d'anciens compagnons disparaissent, de nouveaux y entrent. La nécessité apparait alors de faire part aux nouveaux arrivants des expériences acquises, de leur apprendre de quelles conditions dépend la réalisation d'un certain but, afin qu'ils puissent déterminer à l'avance les résultats.

« Cette communication oblige d'abord l'homme à une réflexion plus précise, ainsi que chacun peut encore aujourd'hui l'observer sur lui-même. D'autre part le nouveau compagnon considère comme extraordinaires des choses que les anciens font machinalement et qui deviennent ainsi pour lui des occasions de réflexion et de recherche.

« Lorsque nous voulons initier quelqu'un à la connaissance de certains phénomènes naturels, nous pouvons ou bien les lui faire observer par lui-même (mais alors il n'y a pas d'enseignement), ou bien nous devons les lui décrire d'une manière quelconque, afin de lui épargner la peine de répéter personnellement et à nouveau chaque expérience » (p. 11).

Mais on ne peut décrire que ce qui est uniforme ou suit certaines lois. On se proposera donc nécessairement de trouver ce qu'il y a de constant dans les phénomènes, les éléments de ceux-ci, le mode de leur assemblage et leur dépendance mutuelle. Une science est née, qui cherchera par une description de ce genre à rendre inutiles des expériences nouvelles, à représenter le plus possible dans la plus courte formule, en un mot, qui économisera le travail, grâce à la méthode qu'elle propose.

On ne peut que se rallier à ces vues du physicien viennois. Elles présentent la seule manière intelligente et féconde de traiter les problèmes relatifs à la théorie de la connaissance. Pour comprendre vraiment la signification logique d'une proposition scientifique, pour décrire ou apprécier un état particulier de la connaissance, il faut en avoir fait l'histoire. Faire l'histoire d'une science, c'est non seulement analyser les découvertes des grands savants, la vision du génie individuel, mais aussi, mais essentiellement, comme l'a bien noté Mach, étudier toutes les représentations collectives qui se rapportent à la connaissance probante (ou estimée telle) d'un phénomène naturel. Il n'y a science que là où une connaissance se désindividualise pour se faire accepter universellement. Les représentations collectives apparaissent primitivement sous la forme la plus simple, dans ces périodes préscientifiques où la connaissance ne se distingue pas d'un effort instinctif pour la satisfaction des besoins. Voilà où il faut commencer à chercher, si l'on veut trouver, les éléments d'une solution aux problèmes de la logique et de la connaissance.

Il était utile d'insister sur ces idées de simple bon sens, car elles sont actuellement des plus originales. La plupart des logiciens et tous les théoriciens de la connaissance se classent en effet en deux groupes. Les uns connaissent le mouvement scientifique contemporain, ou plutôt une partie de ce mouvement. Leurs travaux sont intéressants, au point de vue scientifique, mais, on le voit, ne peuvent avoir aucune portée logique. Les autres — de beaucoup les plus nombreux — ignorent tout, passé et présent. Il est vrai qu'ils croient avoir des lumières métaphysiques.

On peut donc à peu près dire que les tendances de Mach sont une

innovation, et une innovation fort heureuse. Il n'y a qu'à regretter qu'elles ne soient point entièrement réalisées dans son œuvre. Il a été trop pressé, semble-t-il, d'arriver à la période scientifique proprement dite. Il a trop vite voulu exposer ses idées propres sur la mécanique et montrer comment les développements relativement récents de cette discipline lui paraissent les fonder. C'est une thèse particulière qu'il expose et défend : « Sans faire de l'histoire de la mécanique notre but principal, nous considérons son développement historique, pour autant que cela est nécessaire à la compréhension de l'état actuel de cette science et que cela ne détruise pas l'unité de notre travail. » L'ouvrage sert peut-être mieux à voir le but particulier de l'auteur : la défense de ses idées propres. Mais il y perd en objectivité et en utilité générale. Il reste un travail semi-historique et semi-dogmatique, à cheval sur la critique philosophique de la science et les recherches logiques proprement dites. On ne peut que le regretter, car plus que tout autre, l'auteur pouvait nous donner dans sa grande compétence historique et scientifique, une véritable contribution à l'étude positive des sciences et des procédés de connaissance.

La lacune la plus sensible, qui résulte de cette ambiguïté de points de vue c'est que la préhistoire de la mécanique est complètement sacrifiée. Malgré la pénurie des documents nous aurions, à la voir traitée comme elle aurait dû et pu l'être, gagné des renseignements utiles à la compréhension de la science actuelle. Le point de départ et les premiers tournants de l'évolution jouent souvent un rôle capital.

Développement des principes de la statique. — Ces réserves faites sur la préhistoire on ne peut guère que dire du bien des trois chapitres qui suivent et forment le corps de l'ouvrage. Le premier traite du développement de la statique en particulier, des travaux d'Archimède, de Sténin, de Galilée, de Bernouilli. L'auteur insiste sur ce point que les démonstrations données par ces géomètres des principes fondamentaux de la statique sont illusoires. Elles les éclaircissent, les explicitent. Mais ces principes impliquent toujours un appel à l'observation. Ce n'est pas la démonstration, c'est l'expérience, une expérience latente qui les fonde. Toutes les démonstrations essayées contiennent d'une façon plus ou moins détournée le principe en question. Elles ne valent elles-mêmes que par ce principe, instinctivement présent dans l'esprit du savant. Quant aux origines de ces principes, de ces croyances instinctives, elles sont évidemment dans l'expérience de l'espèce. Le savant ne fait que les préciser et les formuler logiquement. C'est ici qu'une investigation antérieure sur la préhistoire eût pu montrer que cette théorie n'était pas une vue de l'imagination, mais le résultat d'une enquête critique. On pourrait encore se plaindre que, dans le chapitre que nous analysons, la conduite générale de la thèse se présente d'une façon trop dogmatique, trop logique. L'auteur reste trop dans l'analyse des œuvres individuelles. Il ne donne pas assez à la description du mouvement général et des exigences collectives qui,

plus profondément que les individualités puissantes qui les exprimèrent, amenèrent le développement de la statique. Cette critique se relie étroitement à celle que nous avons faite précédemment : elle marque la même tendance d'esprit. Mach conçoit trop l'histoire à la manière d'un chroniqueur, pas assez comme un sociologue. Puis il part manifestement d'une idée préconçue sur ce que *sera* plus tard, même sur ce que *doit* être *définitivement* la mécanique. Son histoire est influencée par ses conclusions personnelles.

L'application des principes de la statique aux liquides lui suggère en passant une réflexion intéressante : « Les principes les plus importants de la statique ont été acquis par la considération de l'équilibre des corps solides. Il se fait que cette marche est celle qui a été *historiquement* suivie, mais elle n'est en aucune façon la seule possible et nécessaire. Ses différentes méthodes qu'Archimède, Sténin, Galilée et d'autres ont employées, nous le prouvent suffisamment, cette constatation s'impose à tout historien critique. Les complexes développements de la pensée scientifique sont dans une certaine mesure contingents, de même que le développement d'une société déterminée. L'ordre évolutif a toujours des causes fortuites. Mais il ne faut pas se méprendre sur la puissance de ces causes. Elles n'agissent pas à vide. Elles agissent dans une matière antérieurement donnée. Il en résulte qu'elles peuvent bien *occasionner* telle ou telle direction dans le développement considéré; mais celui-ci n'est possible que dans un domaine bien délimité par la nature même des phénomènes qui évoluent et se développent. De ce que la Réforme a eu pour cause occasionnelle l'excommunication de Luther, il n'en faut pas conclure qu'un mouvement analogue, dans ses grands traits, ne se serait point produit, si Luther n'avait pas existé. C'est cependant une conclusion de cette force que certains logiciens (?) se permettent lorsque, remarquant dans le développement des sciences l'action incontestable de causes occasionnelles ils avancent que ce développement est en lui-même et tout entier contingent et arbitraire. Que l'attention se soit portée fortuitement sur tel ou tel aspect des phénomènes, et notre science aurait été telle ou telle. Mach répudie absolument cette manière de voir. Les circonstances historiques de l'établissement des sciences auraient pu différer, mais ce qui a été établi, — et c'est là l'essentiel, — aurait fini par coïncider avec ce qui est admis actuellement : « Les principes généraux de la statique eussent pu être découverts par l'étude des liquides... Sténin approche certainement cette découverte de fort près. » Mais ces principes eussent été ce qu'ils sont. La mécanique ainsi instituée serait au fond la même que la nôtre.

Développement des principes de la Dynamique. — C'est à des conclusions analogues que nous amène l'étude du développement de la dynamique. Les principes établis par Galilée, Huyghens et Newton ne sont que des anticipations latentes de l'expérience générale, accumulées dans l'inconscient, et explicitées nettement par ces savants à

l'occasion de faits précis. L'appareil déductif, à partir de principes présentés comme *a priori*, ne fait que déguiser l'observation antérieure des faits. C'est toujours un fait, avoué ou non, qui fonde le principe et soutient la déduction. La prétendue démonstration des principes ou la soi-disant évidence instinctive d'un axiome enveloppe incontestablement une constatation expérimentale. Certes, ceci n'est pas nouveau, et je ne crois pas qu'actuellement un esprit vraiment philosophique, qu'il parle de suggestion de l'expérience ou d'utilisation pratique, pour éviter les mots : origine empirique, s'oppose à cette interprétation. Mais ce qui fait l'originalité de Mach, c'est la manière dont il l'établit. Au lieu d'une vague discussion générale, il prend les propositions et les raisonnements de Galilée, de Huyghens et de Newton, les analyse avec une remarquable fidélité pas à pas, et montre qu'ils impliquent à un moment précis la constatation empirique du fait. Elles ne sont logiques, elles n'existent qu'à cette condition. Reprenons rapidement par exemple l'étude des huit définitions premières, des trois lois principales du mouvement et de leurs corollaires énoncés par Newton en tête des *Principia philosophiae naturalis*. La définition n'a que l'apparence d'une définition. Le concept de masse ne peut être déduit que des relations dynamiques des corps, c'est-à-dire de faits donnés dans l'expérience. Les autres définitions sont des expressions de calcul, ou de la notion de force, qui est une notion expérimentale : le changement dans l'état de mouvement ou l'accélération. Les lois I et II sont contenues également dans cette notion expérimentale de la force : elles sont l'expression du principe de l'inertie : il suffit de dire que les définitions données ne sont pas des définitions arbitraires et mathématiques, mais répondent à des propriétés expérimentales des corps. La loi III (action et réaction) est elle-même une conséquence d'une notion claire de la masse, dont l'acquisition n'est possible que par des expériences dynamiques. Le corollaire I énonce le principe de l'indépendance des mouvements, qui n'est et ne peut être qu'un fait d'expérience. Ainsi définitions, lois et axiomes premiers de la mécanique newtonienne sont fondés sur des faits expérimentaux qui se ramènent en réalité à la découverte d'*un seul* grand fait : « Différents couples de corps déterminent sur eux-mêmes, et indépendamment l'un de l'autre, des couples d'accélération tels que les deux accélérations d'un même couple sont dans un rapport invariable qui caractérise ce couple. » Ce fait implique simplement qu'il y a des accélérations et qu'il y a des masses. Et l'histoire de la dynamique n'est autre chose que la découverte morceau par morceau de ce grand fait, grâce à Galilée, Huyghens et Newton. Lois de la chute des corps, loi particulière de l'inertie, lois des pendules, concept de travail, principe du parallélogramme des forces, concept de masse, etc. Voilà les étapes de la découverte. Cette histoire montre à l'évidence que, si des circonstances accidentelles ont donné au processus évolutif de la science des directions particulières, cela ne veut pas dire qu'une science, pour Mach, soit tout entière con-

ventionnelle et arbitraire. Il y a une partie qui dérive de la convention : ce sont les définitions choisies, conséquemment le genre des unités fondamentales, et l'ordre ou l'enchaînement des principes. Mais le contenu de la science ne l'est point, parce qu'il n'est en définitive que le développement de faits, indépendants de nos vues personnelles, parce qu'il dépend d'une recherche, c'est-à-dire de l'expérience. Les résultats de la recherche et le contenu réel de la science sont donc fixes, unilinéaires.

Ce résumé d'une des parties les plus intéressantes du livre de Mach, quoique trop rapide, peut donner une idée de sa méthode : méthode précise, sûre, réaliste. Elle ne s'égare point en vagues discussions idéologiques, mais suit et analyse pas à pas les faits qui sont ici les conceptions des fondateurs de la dynamique. C'est bien à un travail épistémologique que nous avons affaire, à un chapitre d'une véritable et positive science de la science. Nous sommes loin des généralités lointaines à l'occasion d'une science qui n'existe que dans l'imagination du philosophe.

On pourrait encore, ce semble, renouveler à l'auteur une critique précédente : il se restreint trop à l'analyse d'œuvres individuelles. On désirerait des paragraphes généraux qui, au delà des individualités créatrices des grandes conceptions de la dynamique, nous feraient entrevoir, à travers des œuvres moindres, les tendances intellectuelles générales d'une époque, ses besoins scientifiques, ses préoccupations techniques, ses idées générales sur la science et sur l'univers. Je crois que l'on aurait ainsi une vue plus exacte et surtout plus féconde, du développement scientifique. Il est vrai que l'histoire complète n'est possible qu'après une quantité de monographies et que le livre dont il s'agit ici est en somme une monographie. Il est vrai que l'historien des sciences est en ce moment dans une situation plus précaire encore que l'historien politique dans la première moitié du XIX[e] siècle. Mais on sent que l'auteur pouvait, avec son érudition, nous donner davantage, en sacrifiant un peu le souci dogmatique, et le désir de faire converger toute son œuvre sous des conclusions personnelles. On regrette que, pouvant nous apporter une histoire plus objective, plus complète, partant plus réelle, il n'ait pas voulu l'écrire.

Extension et développement déductif des principes de la mécanique. — Avec l'exposé de Newton s'arrête l'histoire proprement dite du développement de la mécanique. Les principes newtoniens nous suffisent en effet pour résoudre tout problème de mécanique, pourvu que l'on prenne soin d'entrer assez dans les détails.

L'extension des principes de la mécanique nous montre l'acquisition progressive de procédés abréviatifs plus pratiques pour les applications : les théorèmes de la conservation de la quantité de mouvement, du mouvement du centre de gravité, et de la conservation des aires, le théorème de d'Alembert, le théorème des forces vives, le théorème de la moindre contrainte, le principe de la moindre action et le théorème de

Hamilton. Mach analyse toujours avec le même soin les idées originales des savants qui introduisent ces extensions, et toujours nous avons à regretter que son historique soit fait à un point de vue trop individuel.

Développement formel de la mécanique. — Nous arrivons au chapitre le plus intéressant du livre, au point de vue épistémologique, car il contient l'idée que Mach se fait de la science en général, et de sa forme d'exposition : « Dès que l'observation a fermement établi tous les faits importants d'une des sciences de la nature, une nouvelle période commence pour celle-ci, la période *déductive*. Il arrive alors que l'on se forme une image mentale des faits sans continuellement recourir à l'observation. Nous reconstruisons dans la pensée des cas plus généraux et plus compliqués en nous imaginant qu'ils sont composés des éléments plus simples et bien connus fournis par l'expérience. Mais le processus de développement de la science n'est pas terminé lorsque, de l'expression des faits élémentaires (c'est-à-dire des principes), l'on a déduit des expressions de cas compliqués assez fréquents (c'est-à-dire des théorèmes) dans lesquels l'on a partout retrouvé ces mêmes éléments. Au développement déductif succède alors le développement *formel*. Il s'agit donc maintenant de déposer dans un ordre synoptique les faits qui se présentent et qu'il faut reconstruire dans la pensée, d'en former un *système* de telle façon que chacun d'eux puisse être retrouvé et rétabli avec la *moindre dépense intellectuelle*. On cherche à apporter toute l'uniformité possible dans cette méthode de reconstitution afin de pouvoir se l'assimiler aisément. Il faut d'ailleurs remarquer que ces périodes d'observation, de déduction et de développement formel ne sont pas nettement séparées; souvent, au contraire, ces différents processus marchent côte à côte, quoique dans l'ensemble on ne puisse méconnaitre leur succession » (p. 397). La mécanique analytique de Lagrange est le monument le plus considérable du développement formel de la mécanique, tandis que l'œuvre de Newton nous la présentait surtout dans sa forme déductive.

Si une systématisation formelle est le but ultime de la science, la valeur de cette dernière se trouve nettement fixée et délimitée, c'est une économie de la pensée. « Toute science se propose de remplacer et d'épargner les expériences à l'aide de la copie et de la figuration des faits dans la pensée. Cette copie est en effet plus maniable que l'expérience elle-même, et peut, sous bien des rapports, lui être substituée. » La démonstration générale, la communication de la science par l'enseignement, l'existence d'une écriture universelle (l'algorithme mathématique) en sont des preuves. De même l'abstraction indispensable à la science et l'emploi du calcul. La science peut donc être considérée comme un problème de minimum qui consiste à exposer les faits aussi parfaitement que possible avec la moindre dépense intellectuelle.

Toute science a donc pour but de remplacer l'expérience par les opérations intellectuelles les plus courtes possibles.

Il est impossible de discuter ici d'une façon approfondie et complète.

Je me contenterai de formuler quelques brèves observations. D'abord cette conception est présentée par son auteur d'une façon trop aprioritique. Contrairement à sa méthode antérieure, Mach procède par affirmation, même par indication. Le chapitre n'a d'ailleurs que quelques pages qui se rapportent directement à la question. On rencontre bien quelques exemples pour appuyer la thèse : mais ils ont un caractère très particulier. Cette conception de la science est présentée comme une conclusion philosophique bien plus que comme un examen de faits et une induction appuyée sur ces faits.

Aussi, la distinction de la période déductive et de la période formelle semble-t-elle artificielle : elle n'intervient que pour justifier les idées particulières de l'auteur sur la théorie de la connaissance. Le développement soi-disant formel n'est que le terme du développement déductif et présente tous les caractères de ce dernier. — A moins de retomber dans une conception mystique et scolastique de la science qui rendrait la systématisation indépendante des faits, et refuserait aux lois toute valeur, ce qui s'allierait mal avec la conception de Mach : les principes, résultat d'une expérience latente et universelle. L'expression « formelle » introduit donc une équivoque et fait songer à une théorie dont la vogue passagère est, semble-t-il, finie, sa stérilité ayant été complète.

La façon sommaire dont Mach exécute l'atomisme ne parait point concluante ; elle est d'ailleurs la conséquence de sa conception « formelle » de la science et tomberait, peut-on croire, avec elle.

Il y aurait encore beaucoup à dire sur la conception de la science, comme économie de la pensée. Il semble que Mach prend un des caractères de la science (caractère incontestable) pour la définir tout entière. D'autres propriétés ont une importance non moins grande, peut être même plus fondamentale. Je crois donc que l'ouvrage de Mach repose sur des vues historiques incomplètes encore, et que ses conclusions sont partielles. Mais la méthode qu'il a suivie, et qu'il est le premier à avoir suivie aussi nettement, est la seule qui puisse apporter plus de lumière sur le sujet.

Abel Rey.

II. — Philosophie générale.

Georges Berguer. — L'application de la méthode scientifique a la théologie. Essai théorique et pratique. In-8°, Genève, Georg, 104 p.

Esquisser l'histoire de la méthode en théologie depuis les Gnostiques jusqu'à nos jours ; exposer les caractères généraux de la méthode scientifique ; montrer comment la méthode scientifique peut être appliquée à la théologie ; indiquer, en conclusion, quels seraient les

effets de la méthode scientifique sur les différentes branches des études théologiques : tel est l'objet que s'est proposé l'auteur de ce livre.

La thèse générale qu'il y soutient est que la méthode philosophique, qui a toujours régné jusqu'ici en théologie, doit faire place désormais à la méthode scientifique.

Il rappelle que les premiers essais théologiques sont sortis de la plume des Gnostiques; que les Apologistes prirent aux Gnostiques les armes que ceux-ci avaient forgées; qu'ainsi la théologie chrétienne entra en lice avec l'épée de la spéculation philosophique; que de là est née l'union intime de la théologie et de la philosophie. Et il explique comment cette union s'est maintenue à travers les siècles :

« Les Pères d'Orient et ceux d'Occident, Augustin, Athanase, quelle que soit leur originalité, quels que soient les éléments nouveaux qu'ils apportent à l'étude de la théologie, n'ont pas même eu l'idée d'arracher cette science à la philosophie. La philosophie était l'atmosphère ordinaire de ceux qui s'élevaient un peu au-dessus des autres. Dès qu'on voulait prendre la peine de réfléchir sur un sujet quelconque, il fallait bien faire de la philosophie; c'était la seule science qui existât; c'était à elle seule que l'on pouvait s'adresser pour justifier les opinions qu'on désirait voir triompher.

« Au moyen âge, le règne de la philosophie fut encore plus despotique qu'il ne l'avait jamais été. Quoi de plus naturel, à une époque aussi friande de philosophie que celle-là, de s'adresser au tout-puissant syllogisme pour accréditer les doctrines de l'Église! On n'aurait pas su, du reste, ni pu chercher ailleurs un appui et une démonstration de la vérité des faits chrétiens. L'esprit mondial, si l'on peut employer ce terme un peu barbare, était philosophique; et c'était devant cet esprit de tout le monde qu'il fallait justifier les choses de la religion. Il n'y avait donc aucune raison d'en appeler à une autre méthode; c'eût été bouleverser les notions qui avaient cours partout, et le monde religieux se serait tourné tout entier contre quiconque en eût tenté l'entreprise. Cela est si vrai que la Réforme elle-même, qui opéra tant de transformations et projeta tant de clartés nouvelles dans la chrétienté, n'essaya même pas d'introduire une autre méthode en théologie. Elle versa le vin nouveau dans les vieilles outres scolastiques, quitte à ce qu'il fût transvasé plus tard (p. 160). »

Mais les causes qui ont maintenu si longtemps cette union de la théologie et de la philosophie ont perdu leur ancienne force par suite du développement de l'esprit scientifique, qui, selon M. G. Berguer, prévaut aujourd'hui dans le monde sur l'esprit philosophique. Un changement de méthode est devenu nécessaire; ce n'est plus sur la philosophie, c'est sur la science que la théologie doit s'appuyer; c'est par l'observation et l'expérience, par des faits observés, classés, non par des déductions dialectiques, qu'elle doit justifier ses enseignements :

« L'esprit mondial, le courant moderne des esprits n'est plus philosophique; il est surtout scientifique. L'énorme développement des sciences positives au cours du XIXe siècle, les services immenses qu'elles ont rendus à l'industrie, au commerce, à l'humanité en général, leur ont, du coup, conquis l'empire du monde. C'est devant elles qu'on s'incline; ce sont-elles qui règnent; ce sont leurs méthodes qui sont reconnues de tous comme seules valables. La théologie, si elle veut justifier les choses religieuses aux yeux des gens qui pensent et, pour cela, parler leur langue, doit adopter sans hésiter l'esprit scientifique. C'est en transformant sa méthode, qu'elle restera fidèle à la ligne de conduite suivie dès ses débuts (p. 164). »

La méthode scientifique dont parle M. G. Bergner et qu'il lui paraît aujourd'hui nécessaire d'appliquer à la théologie est celle de la psychologie expérimentale. Nous ne contestons nullement l'intérêt que peut présenter l'application de cette méthode aux choses religieuses. Mais la raison qu'allègue l'auteur pour la préconiser ne peut vraiment, à notre sens, être prise au sérieux. Il lui plaît d'opposer la science à la philosophie, la méthode scientifique à la méthode philosophique, comme si la théologie n'avait jamais cherché un appui que dans une seule philosophie, n'avait jamais demandé des démonstrations ou des motifs de croyances qu'à une seule méthode philosophique. Mais l'histoire nous apprend que la théologie chrétienne s'est unie *successivement* à plusieurs philosophies, qui, *successivement*, y ont fait pénétrer leurs modes très différents de raisonner, de prouver, on peut dire même de lier systématiquement et de formuler leurs idées : chez les Pères, à la philosophie platonicienne; au moyen âge, chez les scolastiques, à celle d'Aristote; au XVIIe siècle, à celle de Descartes; au XIXe siècle, chez les théologiens protestants; à celle de Kant, et chez quelques théologiens catholiques, à celle d'Auguste Comte.

Il nous faut, d'ailleurs, rappeler, que, pour aucun des philosophes dont les doctrines ont été successivement mises au service de la théologie, la science ne pouvait et ne devait être séparée de la philosophie. C'était sur la science de leur temps, laquelle, à leurs yeux, ne faisait qu'un avec la philosophie, que prétendaient s'appuyer les théologiens platonisants, ceux qui invoquaient l'autorité d'Aristote, ceux qui justifiaient leur foi religieuse par les principes de Descartes, par la critique de Kant, par la métaphysique de Fichte, de Schelling ou de Hegel.

Nous ajouterons que c'est se faire une singulière idée de la philosophie que de prétendre lui opposer la science positive de l'esprit, la psychologie expérimentale. Est-ce que la méthodologie et la logique inductive ne relèvent pas de la philosophie? Est-ce qu'elles ne lui appartiennent pas aussi bien que la logique formelle? M. G. Berguer croit-il que la philosophie n'ait rien à dire sur l'hypothèse vérifiable et invérifiable, sur le doute expérimental, sur le déterminisme scientifique, sur le témoignage? Croit-il que l'étude psychologique des

phénomènes religieux soit sans rapport avec la théorie de la connaissance, ou que celle-ci soit étrangère à la philosophie? Tient-il pour vaine la distinction que cette partie fondamentale de la philosophie, la théorie de la connaissance, oblige à faire entre les idées *a priori* ou préconçues, qui ont besoin d'être vérifiées par l'expérience, et les idées *a priori* ou catégories, éléments essentiels de la pensée, qui conditionnent l'expérience?

F. Pillon.

Dr M. Wartenberg. — Das idealistische Argumemt in der Kritik des Materialismus. Leipzig, Amb. Barth, 1904.

M. Wartenberg combat les arguments idéalistes, mais c'est moins en matérialiste convaincu qu'en logicien acharné. En effet, il avoue que la défense du matérialisme, telle qu'on l'entreprend d'ordinaire, est une cause perdue d'avance, pénétrée d'illusion grossière et d'où tout esprit critique est absent. L'auteur est donc prêt à condamner le matérialisme (du moins celui qu'on pourrait appeler *réaliste*, au profit du matérialisme *critique*), mais il nous montre d'abord comment il ne faut pas s'y prendre et en quoi réside l'erreur dans l'argument idéaliste.

Cet argument, dérivé de la critique kantienne, soutenu avec éclat par Schopenhauer (puis par Lange et Busse), se ramène à un syllogisme qui n'est qu'un paralogisme. On pose avec Kant, que la matière n'est qu'un phénomène, lequel implique, comme sa *condition*, la conscience du sujet; mais le terme de condition est ambigu : il peut désigner la condition de la *connaissance* (ratio cognoscendi) et celle de *l'existence* (ratio essendi) et l'on n'a pas le droit de sauter, dans la conclusion, d'une acception à l'autre. La critique de la Raison a définitivement établi que la conscience est la ratio cognoscendi de la matière — ce qui ne s'oppose pas à ce que la matière soit la ratio essendi de la conscience.

Il y a même plus d'arguments en faveur de l'existence objective de la matière qu'à l'appui de l'idéalisme berkeleyen. Celui-ci repose également sur une confusion entre l'existence réelle et la propriété d'être représenté dans une conscience. De l'axiome : pas d'objet sans sujet — on n'a pas le droit de conclure qu'en dehors du sujet l'objet n'ait pas une existence réelle qui, négative pour la représentation, soit cependant positive en elle-même. L'erreur de Schopenhauer qui a illustré cet argument, c'est d'avoir fait de la conscience une condition, non de simple connaissance, mais d'existence.

Il ne faut pas s'y tromper : la science moderne, en établissant la subjectivité des qualités sensibles, n'a pa ruiné l'existence de la matière, elle lui a laissé les déterminations *quantitatives*.

La thèse idéaliste est-elle mieux justifiée par l'expérience interne? nullement; car rien n'expli ue pourquoi, si tout se réduit à des faits de

conscience, les uns portent le caractère de matérialité à l'exclusion des autres. D'ou vient qu'il y ait deux catégories de phénomènes irréductibles l'un à l'autre, les uns *matériels* les autres *spirituels*? les idéalistes essaient de résoudre la difficulté en invoquant la théorie dynamique de la matière qui ramène celle-ci à un principe d'ordre spirituel, la Force — mais les termes d'immatériel et de spirituel ne sont pas identiques, les manifestations de la force comportent encore un attribut matériel, l'extension : bref, la force n'est pas un principe psychique.

Les idéalistes ne sont pas plus heureux quand, pour expliquer que nous projetons le monde matériel dans l'Espace, ils invoquent la théorie kantienne. Lotze en a montré l'insuffisance et fait voir que les signes locaux sont une condition nécessaire de l'expérience externe. D'ailleurs la science réfute l'idéalisme et postule l'existence de la matière, sans quoi nous serions réduits à une « psychologie descriptive des sensations (p. 46). Comment l'idéalisme de Schopenhauer se peut-il concilier avec la théorie de Kant-Laplace? Si la matière n'a commencé d'exister qu'avec l'apparition d'une conscience, que deviennent les théories évolutionnistes, les preuves de la géologie et de la paléontologie? l'idéalisme ne peut cependant pas les supprimer, pas plus qu'il n'oserait supprimer, l'existence des autres êtres. Il faut donc qu'il avoue son impuissance — ou qu'il s'obstine dans un absolu subjectivisme, dans le « solipsisme » (p. 53).

Rien ne s'oppose donc, a *priori*, à ce que le contraire de l'idéalisme, le matérialisme soit le vrai, mais c'est à la psychologie métaphysique qu'il appartient ici de prononcer. Les idéalistes lui empruntent un nouvel argument, essayant de démontrer que la conscience ne saurait être un produit de la matière. Et c'est ici, pour la première fois, que nous arrêterons l'auteur et lui reprocherons une injuste sévérité : pourquoi conteste-t-il la validité du nouvel argument idéaliste? Ce n'est pas du tout reconnaitre implicitement l'existence de la matière, que partir d'une hypothèse et dire : « Supposons la matière existante, nous allons démontrer qu'elle est impuissante à produire la pensée. » C'est là une méthode analytique dont usent très légitimement les mathématiques. Je ne dis pas que les idéalistes réussiront à nous donner une démonstration de leur thèse, mais leur argumentation est régulière. Wartenberg lui reproche de n'avoir plus de raison d'être après que l'argument « précédent » a ruiné l'existence de la matière — mais les deux arguments ne sont pas successifs, ils sont indépendants l'un de l'autre et les idéalistes ont parfaitement le droit de faire abstraction des conclusions d'un raisonnement lorsqu'ils en abordent un autre. L'auteur échoue à réfuter les objections qu'on pourrait faire à sa critique (p. 66).

Son argumentation est cependant forte et serrée. Toute la première partie est d'une précision définitive. La conclusion est négative : elle montre l'impuissance de l'idéalisme à renverser le matérialisme, en même temps que les services rendus par le premier au second, l'obli-

gation pour le matérialisme de dépouiller la naïveté réaliste pour se faire plus critique.

Mais derrière cette conclusion négative, Wartenberg en laisse entrevoir une positive et déclare que l'erreur du matérialisme sera établie par la psychologie métaphysique. Verrons-nous cette contre-partie de l'étude actuelle? Ce futur travail risque en tous cas, d'être moins probant que la critique présente.

C. Bos.

M. de Wulf. — Introduction a la philosophie néo-scolastique. Louvain (Institut supérieur de philosophie) et Paris, F. Alcan, 1904, 1 vol. gr. 8° de 350 p.

Ce qu'est le nouveau livre de M. de Wulf, deux mots que lui-même emploie dès les premières pages peuvent exactement le définir : c'est un programme (p. 7) et c'est une « invitation » (p. 5). Ce programme comporte une copieuse et très substantielle introduction historique. La documentation en est telle qu'on pouvait l'attendre de l'éditeur de Gilles de Lessines. Quant aux idées qu'elle doit servir, elles ne sont ignorées d'aucun des lecteurs de l'*Histoire de la philosophie médiévale* et des autres essais où M. de Wulf a voulu déterminer la notion qu'il se fait de la scolastique. Ici cependant ses positions apparaissent comme plus franches, s'affirment de façon plus concentrée, plus rigoureuse : il veut bien nettement que la scolastique ait été « la philosophie *par excellence*, mais non la philosophie *unique* du moyen âge; il repousse comme amoindrissante la qualification de « fille des écoles » qu'avaient appliquée à la scolastique, avec des raisons si fortes, MM. Hauréau et Picavet; enfin il met l'accent sur la différence qu'il estime reconnue entre la théologie scolastique et la philosophie scolastique. De la définition doctrinale qu'il en donne, retenons les termes essentiels (p. 190-191) : la scolastique est le « contraire d'un système *moniste* »; elle affirme le dualisme foncier de l'acte pur (Dieu) et des êtres mélangés d'acte et de puissance (créatures). Sa théodicée est à la fois un *dynamisme modéré* et une « franche affirmation de l'individualisme ». « Ce même dynamisme régit l'apparition des substances naturelles; à un autre point de vue, le monde matériel reçoit une interprétation *évolutionniste* et *finaliste*. » Il va de soi que la psychologie scolastique est *spiritualiste*, *expérimentale*, objectiviste. Sa logique (prise dans l'ensemble de son développement historique, notons-le, puisque M. de Wulf oublie de le rappeler) « met en honneur les droits de la méthode analytico-synthétique ». Sa morale, directement commandée par sa psychologie, apparait comme *eudémoniste* et *libertaire*.

Mais ces définitions ne sont valables *in integro* que pour la scolastique, doctrine non périmée, mais doctrine du passé : or, « la néo-

scolastique possède un génie propre, tout en s'alimentant d'idées médiévales en plein xxe siècle » (p. 219). En elle doivent se concilier le respect pour les doctrines fondamentales de la tradition et l' « adaptation à la vie intellectuelle moderne ». M. de Wulf reprendra donc une à une les disciplines qui sont inscrites au vieux programme scolastique, il y ajoutera celles que réclame la pédagogie philosophique de notre temps et pour chacune il s'attachera à montrer comment elle se situe et s'interprète dans cette philosophie où entrent en composition « un élément traditionnel et d'emprunt » et « un élément propre et novateur ». Cette interprétation, cette « justification » par la néo-scolastique de toutes les sciences d'observation, de celles mêmes qui eussent semblé le plus difficilement assimilables à un esprit dialectique médiéval, M. de Wulf la croit non seulement possible, mais aisée et ne dénaturant en rien l'élément traditionnel : « Quand on suit la marche des observations scientifiques et l'éclosion incessante de théories nouvelles qui se flattent de les expliquer, on est stupéfait de la résistance et des réserves vitales du vieil organisme aristotélicien et scolastique » (p. 293). Si riches d'ailleurs que soient ces réserves et si souples que soient les anciens cadres, la néo-scolastique ressemble moins, par différents points, à une scolastique augmentée qu'à une scolastique revue et corrigée : « Un contrôle, dit M. de Wulf, a introduit dans la synthèse néo-scolastique certaines innovations doctrinales qui la différencient de la synthèse scolastique; des théories reconnues fausses sont éliminées; les doctrines constitutionnelles n'ont été maintenues qu'après avoir subi une double épreuve, celle de la science et celle de la philosophie contemporaine » (p. 270). Il arrive même qu'une opposition radicale peut se manifester entre la méthode employée de façon constante par la scolastique du passé et celle dont fera usage la scolastique renouvelée pour la solution d'un même problème : tel est le cas en critériologie, « l'enjeu de la controverse sur l'objectivité des jugements intellectuels » n'étant « rien moins que la doctrine néo-scolastique ». « La scolastique a traité le problème critériologique à un point de vue principalement *déductif*, et elle rattachait sa théorie synthétique de la certitude humaine à l'exemplarisme divin et à la finalité métaphysique. La néo-scolastique doit poser la question sur le terrain de l'*analyse* même de la connaissance, et lui donner une solution *inductive*; car le caractère critique de la philosophie moderne, qui s'affirme chez Descartes et devient prépondérant chez Kant, ne peut laisser indifférente aucune forme de la pensée contemporaine » (p. 298). Mais il est des terrains sur lesquels la « fécondation des principes anciens par les phénomènes nouveaux » exige moins de sacrifices ou provoque de moins apparentes contradictions. La finalité immanente, la qualité telle que la définit le thomisme, le principe scolastique qui affirme l'existence « dans le monde inorganique des types spécifiques doués de propriétés irréductibles » (p. 288), semblent à M. de Wulf rendre

compte de la plupart des phénomènes de l'ordre physique et décident la ruine de l'hypothèse mécaniste « dont l'insuffisance s'accentue avec la marche progressive des sciences de la nature » (p. 289). Ce sont évidemment là les « victoires » dont s'enorgueillit le plus la néo-scolastique; elle en promet d'autres : la sociologie néo-scolastique combattra le matérialisme historique « à armes égales », l'esthétique néo-scolastique fondra en elle le sens grec et le sens moderne de la beauté; enfin, la doctrine de l'*union substantielle* et de l'unité du composé humain permettra à la science psychophysiologique de « s'harmoniser merveilleusement » avec la philosophie de Louvain.

Ce sont là quelques-uns des articles du manifeste que renferme le livre de M. de Wulf. L'« invitation », pour user encore une fois de son mot expressif, on la trouve à chaque ligne, sous une forme animée, ardente même. L'auteur veut répondre à tous les adversaires, à tous les sceptiques, et aussi « aux amis trop impatients de triomphes éclatants ». A ses yeux, la néo-scolastique « porte en elle la marque et le gage d'une profonde vitalité ». C'est une foi indéfectible qu'il a vouée à cette synthèse doctrinale et à l'enseignement de Louvain, et, comme terme à son livre, dans une conclusion où il se défend de prophétiser, il pose cette affirmation que ne trouble pas la plus légère nuance de doute : « Au positivisme et au néo-kantisme, la néo-scolastique oppose un dogmatisme rationnel, et elle est, sur le terrain du dogmatisme, le seul système contemporain auquel on puisse sérieusement souscrire » (p. 329).

P. ALPHANDÉRY.

III. — Morale.

P. Grimanelli. — LA CRISE MORALE ET LE POSITIVISME. 1 vol. in-8° de 398 p.; Paris, Au siège de la Société positiviste, 1903.

« Ceci n'est pas un traité. Ce n'est pas davantage une œuvre polémique. Qu'est-ce alors? Un témoignage.

« Notre effort a tendu à montrer l'opportunité du Positivisme.

« Pénétré depuis longtemps de sa légitimité scientifique et de son intrinsèque beauté, nous sommes chaque jour plus convaincu qu'il répond à des nécessités majeures de notre temps, que notre état social, comme nos besoins d'esprit et de conscience, l'appelle et le réclame plus clairement que jamais. De cette conviction nous souhaiterions d'avoir, par ces pages, contribué à communiquer quelque chose à ceux qui leur auront fait l'honneur d'un peu d'attention, non pour elles-mêmes, certes, mais à cause du grand sujet dont elles sont pleines. »

C'est ainsi que M. Grimanelli présente l'œuvre au public, avec la modestie du philosophe qui s'efface derrière sa doctrine. Disciple convaincu d'Auguste Comte, il a exposé, commenté ou développé ses

théories morales, il les a appliquées aux questions que le temps présent lui parait imposer surtout à l'attention du moraliste. « Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'une enquête est ouverte sur l'issue possible de ce qu'après d'autres nous avons appelé la « crise morale » de notre époque. Notre but a été d'apporter en quelque sorte à cette enquête notre dire de témoin, de le joindre aux dépositions faites en faveur de la seule discipline qui nous apparaisse propre à mettre un terme à l'anarchie morale dont nous souffrons, comme à conjurer irrévocablement des tentatives de recul aussi perturbatrices que vaines.

« Rappeler les bases réelles de cette discipline, en résumer les idées directrices, en illustrer le caractère et la valeur dans quelques applications, en exquisser les conditions d'organisation et d'efficacité, après avoir d'abord indiqué brièvement la nature même de la crise morale à traiter, tel est le plan que nous nous sommes tracé. »

Ce plan, M. Grimanelli me parait l'avoir suivi avec fidélité et il s'est honorablement acquitté de la tâche qu'il s'était assignée. Peut-être s'est-il laissé trop influencer à la fois par les idées et par le style d'Auguste Comte. Mais en somme il a fait une tentative intéressante et très consciencieuse, la pensée est solide et logique, les idées sont généralement judicieuses, si l'on admet le point de départ de l'auteur, et l'exposition est toujours précise et claire.

Le volume comprend quatre parties. La première est consacrée à l'étude de la crise morale actuelle. La deuxième traite des bases et des principes directeurs d'une morale positive. L'auteur y étudie successivement le problème moral, les conditions affectives de la moralité et ses facteurs intellectuels, la conception positive de l'ordre physique, vital et social, l'homme et l'humanité, les conditions de l'harmonie morale positiviste, les caractères distinctifs de la morale positiviste, le devoir et la conscience, le devoir comme dette et comme fonction, la notion de droit, la justice, la responsabilité, l'effort sur soi, la liberté et le déterminisme, l'altruisme, le bonheur et l'idéal moral.

Dans la troisième partie, l'auteur examine quelques applications de ces principes. Il y étudie surtout la question féminine et la crise du mariage, puis il consacre quelques chapitres à l'enfant et la continuité humaine, à la source et à la destination sociale de la richesse, à la propriété individuelle comme fonction sociale, aux devoirs de la richesse et du travail. La quatrième partie, enfin, traite des conditions d'une nouvelle discipline morale. L'auteur y parle de la religion de l'humanité et du patriotisme, du pouvoir spirituel, du sacerdoce philosophique, du culte et de ses avantages; il fait appel à l'alliance des philosophes, des prolétaires et des femmes.

Je n'ai pas l'intention d'étudier en détail le livre de M. Grimanelli. Les lecteurs de la *Revue* savent ce que l'on peut objecter aux théories générales du Positivisme, ce que l'on peut répondre aux objections, objecter à ces réponses et ainsi de suite. Il faut remercier M. Grimanelli de nous avoir donné une bonne exposition de la morale positiviste,

on la lira avec intérêt, comme je l'ai fait moi-même, mais il serait sans doute peu utile de la discuter ici à nouveau d'une façon forcément trop brève. Je ne l'adopte point, pour mon compte, mais elle peut sans doute servir à organiser quelques bonnes volontés, elle est en progrès réel sur quelques-unes de ses concurrentes, elle me paraît à plusieurs égards dans une bonne direction, au moins pour le moment, et alors même qu'on devrait plus tard se séparer d'elle et qu'on le fait déjà sur bien des points, cela suffit sans doute pour que la tentative faite par M. Grimanelli soit pleinement justifiée, et mérite la sympathie.

Je voudrais seulement dire quelques mots de la façon dont l'auteur résout quelques questions morales, celles qui se rapportent à la condition des femmes et au mariage. On y peut apprécier le mélange de conservation et de progrès qui caractérise l'idéal positiviste. La conservation même semble dominer ici, en ce sens que les opinions de l'auteur se rapprochent beaucoup des opinions traditionnelles.

Il attache d'ailleurs une grande importance à la question féminine : « la condition et la valeur de la femme, le degré de sécurité, de protection et de dignité dont elle jouit, le respect et les égards dont elle est entourée, le caractère plus ou moins *sérieux* des affections qu'elle inspire, l'étendue et la *qualité* de l'influence qu'elle exerce sont le plus sûr *criterium* d'une civilisation donnée. Car il n'est pas de signe plus probant de la moralité des hommes, de la moralité des femmes et de la moralité des institutions. » Pour lui, il ne faut pas considérer la femme comme inférieure ou supérieure à l'homme, mais comme semblable et différente à la fois. « Elle est semblable à l'homme par les caractères communs de l'humanité. Elle est autre par les traits distinctifs de sa vie organique et de sa vie psychique que la civilisation accuse bien plutôt qu'elle ne les efface. » Il ne lui manque aucune « des dix-huit fonctions élémentaires du cerveau classées par Auguste Comte », elle n'en a pas non plus dont l'homme soit dépourvu. Mais si la femme et l'homme ont les mêmes tendances élémentaires, ces tendances n'ont pas toutes la même force, la même activité dans les deux sexes. Si l'on considère trois des instincts les plus forts de la personnalité : l'instinct sexuel, l'amour de la progéniture et l'instinct destructeur, on trouve que l'amour de la progéniture est bien plus marqué chez la femme, tandis que les deux autres sont habituellement plus faibles chez la femme que chez l'homme. L'ensemble des qualités de l'un et de l'autre sexe déterminent pour chacun sa tâche spéciale. M. Grimanelli développe les conclusions auxquelles le conduit sur ce point la conception positiviste. L'homme est surtout fait pour la vie active, la femme pour la vie affective, sans que cependant on puisse pousser à l'absolu cette différence. En somme il faut admettre « que la vraie tâche de la femme est de travailler de toute sa force et de tout son cœur à faire du foyer un vrai foyer, de la famille une vraie famille et que là est non pas seulement son devoir par excellence, mais aussi son

bonheur essentiel. » La femme doit ainsi à côté du mari, à qui est dévolu le gouvernement temporel de la famille, exercer une sorte de pouvoir spirituel au foyer. Ce pouvoir fait surtout de sentiment et de bon sens, devra être de mieux en mieux en harmonie avec une doctrine morale supérieure, dont la juridiction sera acceptée par la raison du mari comme par celle de la femme.

« Pour chacun des membres de la famille mais avant tout pour son mari, l'épouse sera comme une seconde conscience, sympathique et persuasive, en laquelle se marierait la gravité du devoir et le charme de l'amour. »

En donnant cette importance au foyer et au rôle de la femme, M. Grimanelli se montre naturellement peu favorable au divorce. Le mariage n'est pas, pour la doctrine positive, une affaire purement privée, il a une destination sociale et une destination morale. Le mariage un et stable peut seul aider convenablement à fonder et à perpétuer l'être collectif famille, garantir la sécurité de la femme, assurer sa dignité dans l'amour. Cependant il ne faut pas repousser absolument le divorce. Auguste Comte l'admettait dans un seul cas, le cas de condamnation à une peine afflictive et infamante. M. Grimanelli l'autoriserait encore dans certains autres cas graves et exceptionnels, mais voudrait « que l'époux *contre lequel le divorce sera prononcé* pour l'une des causes ainsi déterminées en soit gravement disqualifié, frappé d'indignité. Il est rationnel qu'il y ait pour de tels motifs une *déchéance* du mariage, comme il y a pour certains faits une déchéance de la puissance paternelle. Il faudrait que celui qui l'a encourue fût sûr de subir la flétrissure de l'opinion : et nous estimons qu'il conviendrait d'y associer des *incapacités légales*, y compris l'incapacité de contracter une nouvelle union, au moins durant un certain nombre d'années. La sentence qui prononcerait le divorce *contre* quelqu'un aurait ainsi un caractère quasi pénal.

« Dans d'autres cas la réparation paraît suffisante, mais nous la voudrions plus libéralement réglementée. »

Je n'insiste pas sur les objections que pourraient provoquer les idées positivistes qu'expose M. Grimanelli. Un mot de lui pourrait peut-être suffire à permettre de les indiquer toutes ou au moins d'en faire pressentir les plus générales. « Les positivistes, dit-il quelque part, croient fermement à une humanité meilleure; mais ils ne se flattent pas de sortir de l'humanité. » Et tout d'abord il est permis de se demander si la morale, comme science et comme art, ne doit pas prévoir, ou peut-être même favoriser ou provoquer dans la mesure de ses forces la sortie de l'humanité. Et ensuite on peut se demander aussi si nous savons bien ce qu'est l'humanité, jusqu'où elle peut se transformer, même sans cesser d'être l'humanité, et s'il est possible d'avoir des principes et des règles bien précises et bien arrêtées dans les questions qui dépendent de cette connaissance.

Fr. P.

IV. — Histoire de la philosophie.

1° *Antiquité.*

Paul Shorey. — THE UNITY OF PLATO'S THOUGHT. Chicago, 1903.

Le titre de cet ouvrage est à lui seul une profession de foi. Que de tentatives faites en ces derniers temps non seulement pour établir que la pensée de Platon a subi une évolution incessante, mais pour fixer les phases successives de cette évolution à l'aide d'un classement chronologique plus rigoureux de ses écrits! Sur ces deux points M. Shorey ne veut rien entendre. Il estime d'une part que les théories de Platon n'ont pas varié, à les considérer dans leurs grandes lignes, et abstraction faite du vêtement littéraire plus ou moins éclatant qui les enveloppe, — d'autre part que les documents font à peu près entièrement défaut pour assigner à chaque dialogue sa date dans l'ensemble. Et ainsi il se pose en adversaire résolu des vues émises par M. Lutoslawski dans un ouvrage qui a eu quelque retentissement : *The origin and growth of Plato's logic* (Londres, 1897).

Très au courant de toute la littérature platonicienne, M. Shorey n'a pas de peine à se rendre compte des routes si divergentes suivies par les différents critiques. — Platon, nous dit-il, est avant tout et essentiellement un penseur, mais un penseur doublé d'un écrivain dramatique et d'un prédicateur religieux. Outre qu'il a parfaite conscience des limites où s'arrête notre connaissance scientifique, sa manière préférée de discuter rappelle bien plus les détours subtils et ingénieux de la méthode socratique que l'allure grave et compassée de l'argumentation scolastique. La méprise est égale à contester toute valeur doctrinale à ses premiers écrits et à exagérer le dogmatisme de ses dernières compositions. Son enseignement est de telle nature qu'il se prête bien mieux à être résumé que logiquement coordonné. Prétendre, à la suite de Grote et de Bonitz, que chaque dialogue est un tout qui se suffit à lui-même et peut fort bien être examiné à part, c'est tomber dans un « atomisme » excessif : mais l'erreur n'est pas moindre de vouloir à tout prix faire rentrer le platonisme entier dans les cadres rigides d'un système. Et M. Shorey, essayant de se tracer une route entre ces deux écueils, nous donne successivement une esquisse de la morale, de la métaphysique et de la psychologie platoniciennes, sauf à analyser dans une seconde partie les données saillantes des dialogues les plus importants.

Indiquons à grands traits ses conclusions.

Morale. Si étrange que la chose puisse paraître, dans ce domaine le rôle des Idées et spécialement de l'Idée du bien est aussi effacé que possible. Ce qui est intéressant, c'est de se demander en quel sens Platon a entendu et admis le fameux paradoxe socratique Οὐδεὶς κακὸς ἑκών, — comment il a défini les diverses vertus et quelle hiérarchie il a établie entre elles, — de quelle manière, tout en reléguant le plaisir

à un rang inférieur, il n'a pas laissé de lui faire une place dans sa morale — enfin sur quelles bases il a tenté de concilier la vertu et le bonheur.

Sans entrer dans le détail, bornons-nous ici à deux remarques. M. Shorey n'ignore pas les divergences qu'on s'est plu à relever entre les divers dialogues en ce qui touche, par exemple, le courage ou la justice, la sagesse ou le plaisir : mais peut-on faire un crime à Platon, le premier grec qui ait abordé tous ces sujets en philosophe, de s'être assez souvent en matière de définitions contenté de suppositions provisoires ou de brèves formules, variant selon l'argumentation qu'elles préparent et avec laquelle elles font corps? — En second lieu M. Shorey partage l'admiration que professent presque tous les critiques contemporains en face des vues si profondes de Platon sur la vraie nature du plaisir. Comme si le philosophe athénien avait pressenti la décadence morale qui commençait alors pour la Grèce, il n'y a pas d'adversaires qu'il ait combattus avec plus de constance et d'énergie que Thrasymaque et Calliclès rejetant avec mépris toute règle et toute discipline.

Théorie des idées. Au premier plan dans certains dialogues, elle semble ailleurs à peine entrevue ou même totalement passée sous silence : serait-ce, comme on le prétend, que Platon ne l'avait pas encore connue, ou qu'après un mûr examen il y avait renoncé? M. Shorey, fidèle à son principe, explique très simplement la chose par la nature particulière des sujets traités. Et maintenant quelle est à ses yeux la genèse de cette théorie? Dès sa jeunesse Platon a été alternativement attiré et repoussé par la philosophie d'Héraclite. Nul n'a eu une conviction plus profonde de ce qu'il y a de relatif et de changeant dans le monde des phénomènes, partant, de la nécessité d'un monde nouménal pour fournir un support à la fois à l'être et à la connaissance. Sa raison affirme l'existence des idées, tout en laissant de préférence à son imagination le soin de les décrire.

Le critique américain n'ignore pas que certains modernes prévenus contre tout mysticisme ou métaphysique et peu au courant de la façon dont se posait le problème philosophique dans l'Athènes du IVe siècle, croient sauver la mémoire de Platon en nous présentant la théorie des idées comme un rêve de jeunesse dont plus tard l'auteur du *Parménide* et du *Sophiste* a reconnu la fausseté. Pour lui, il repousse absolument cette interprétation; bien plus, que l'existence des êtres relatifs s'explique par une μέθεξις ou une μίμησις, à ses yeux la doctrine ne subit aucun changement intrinsèque, Platon employant indifféremment « pour traduire l'intraduisible » les mêmes métaphores dans ses premiers comme dans ses derniers dialogues. Le « conceptualisme » dont M. Lutoslawsky fait honneur à Platon vieillissant est une supposition toute gratuite, qu'il s'épuise vainement à justifier par des textes du *Sophiste*, du *Théétète*, et surtout du *Timée*.

Psychologie. Dans ce domaine comme dans les précédents, M. Shorey

se montre surtout préoccupé de faire la leçon aux critiques en quête d'innovations perpétuelles dans la pensée platonicienne. Il traite notamment de pédanterie leur insistance à opposer les unes aux autres les preuves alléguées par le religieux disciple de Socrate pour justifier sa foi à l'immortalité : diverses de forme, elles témoignent toutes d'un état d'esprit identique. Même remarque en ce qui concerne la nature de l'âme, présentée (comme d'ailleurs chez la plupart des psychologues modernes) ici comme une, là comme divisée au moins abstraitement en deux ou plusieurs parties distinctes. Que Platon tantôt invoque la « réminiscence » et tantôt n'y fasse aucune allusion, qu'il s'exprime à l'occasion en termes un peu différents sur les rapports entre l'âme et le corps, et la part qui revient à l'un et à l'autre dans les phénomènes de plaisir et de peine, enfin qu'il n'observe pas dans sa terminologie psychologique une rigueur qu'on ne rencontre ni chez Spinoza ni chez Kant, laissant au contexte le soin de marquer ce qu'il entend en chaque question par des mots tels que : λόγος, λοξα, αἴσθησις, φαντασία, — il est ridicule de s'en étonner, plus ridicule encore de chercher dans ces variations faussement exagérées des points d'appui pour dater ses dialogues.

Dans une IIe partie, M. Shorey entreprend d'établir : premièrement, que notre conception de la philosophie platonicienne ne subit pas de changement appréciable, selon qu'on place avant ou après la *République* les dialogues dialectiques, *Sophiste*, *Politique*, *Philèbe*, auxquels on peut ajouter *Parménide* et *Théétète*; deuxièmement, qu'il n'y a aucune frontière marquée entre ce que certains appellent la période « intermédiaire » et la période « finale » du platonisme. Dans le commentaire qu'il nous donne successivement des dialogues les plus discutés : le *Sophiste*, *Parménide*, le *Politique*, *Philèbe*, *Théétète*, *Phèdre*, *Cratyle*, *Euthydème*, etc., il y a bien des remarques intéressantes à côté d'assertions qui paraissent contestables : en faire le départ minutieux m'entraînerait au delà des limites normales d'un compte rendu.

A envisager dans son ensemble ce plaidoyer habile et convaincu en faveur de l'unité essentielle de l'œuvre platonicienne, on ne peut, à mon avis, que se ranger aux conclusions de l'auteur : et cependant je serais tenté de reprocher à M. Shorey de trop vouloir avoir raison. Quand on compare le *Criton* et le *Lysis* d'un côté, avec le *Gorgias* et le *Phèdre* de l'autre, quand on passe brusquement du *Protagoras* et de l'*Euthydème* au *Théétète* et au *Philèbe*, on sent malgré soi qu'un espace de temps plus ou moins considérable a dû s'écouler entre des productions d'une allure et d'un ton aussi dissemblables. Manifestement dans l'intervalle le philosophe, sans changer au fond de doctrine, a vu se poser devant lui d'autres problèmes, ou du moins a jugé opportun et nécessaire de reprendre les mêmes questions à un point de vue nouveau. Que de ces oppositions ou de ces distinctions il soit possible de déduire avec assurance l'ordre chronologique des dialogues, c'est ce

que je n'ai jamais admis, et à chaque page, pour ainsi dire, le lecteur est ici mis en garde contre une pareille illusion.

Un dernier point me paraît intéressant à relever. Plus on incline avec l'auteur de l'*Unity of Plato's thought* à voir dans Platon un Schopenhauer toujours d'accord avec lui-même, non un Schelling modifiant sans cesse son enseignement pour faire front à de nouveaux adversaires, — et plus il devient invraisemblable de lui attribuer des écrits tels que *Parménide* et le *Sophiste*, où tout, style, terminologie, méthode, procédés d'exposition, prend une allure si insolite, où, chose plus grave encore, la théorie des idées, telle qu'elle apparait dans les monuments les plus authentiques du génie platonicien, est discutée, combattue, et n'esquive une condamnation formelle qu'à la condition de subir des modifications profondes. Pour sauver l'origine platonicienne des deux dialogues ci-dessus nommés (et du *Politique* qui s'y rattache), M. Lutoslawky avait tenté un dernier effort. L'écroulement de sa savante construction laisse le champ libre à une solution tout opposée.

C. Huit.

Theodor Valentiner. — Kant und die platonische Philosophie. Heidelberg, Carl Winter, 1904.

Entre le *Phèdre* et le *Banquet* d'un côté, et de l'autre la *Critique de la raison pure*, entre le métaphysicien-poète dont le regard ne se lasse pas d'admirer les splendeurs lointaines d'un monde idéal, et le dialecticien qui, armé d'une logique implacable, renverse sans pitié toutes les constructions philosophiques de ses devanciers, il semble bien qu'il n'y ait rien de commun et que vouloir les comparer soit aussi stérile que déraisonnable. Mais tous deux sont au premier rang, l'un chez les Grecs, et l'autre chez les modernes : et cette seule circonstance suffirait à justifier le parallèle dont ils sont ici une fois de plus l'objet. Au reste, à examiner les choses de près, certains points de contact assez imprévus se révèlent : même distinction entre le phénomène et le noumène, entre la connaissance des choses sensibles et celle des êtres intelligibles : et dans la sphère de notre activité pensante, les concepts rationnels et les catégories ont tout l'air de jouer chez Kant un rôle analogue à celui des Idées chez Platon.

C'est un fait cependant que le philosophe de Königsberg, très dédaigneux des recherches d'érudition, n'a eu conscience que bien tard de ce rapprochement : et autant dans ceux de ses ouvrages qui sont postérieurs à la *Critique de la raison pure* il aime à se servir de cette expression : *Die Ideen*, autant elle est rare et presque inconnue dans ses publications antérieures. L'usage a prévalu d'appeler l'un et l'autre système un « idéalisme » : néanmoins entre ces deux conceptions des choses, quelle distance, on pourrait presque dire quel abîme! Dans l'une, tout objective, les êtres préexistent à la pensée : dans l'autre,

transcendante par définition, ils sont le résultat de cette pensée elle-même. Chez le philosophe allemand (qui semble dans une page célèbre de la *Dialectique transcendentale* s'être initié d'assez près au moins au plus étendu des chefs-d'œuvre de Platon à la *République*) l'Idée n'est plus une essence immuable, en possession d'une jeunesse éternelle, c'est un « schème » abstrait déduit des lois de notre nature discursive : ce n'est plus le modèle suprême des choses, c'est le produit d'une sorte de finalité intérieure (*zwecksetzendes Vermögen*).

Passe-t-on maintenant à la *Critique de la raison pratique*? on voit Kant s'éprendre d'une passion presque mystique pour un monde suprasensible où la morale et le devoir reçoivent la mission de nous introduire, avec cette différence que l'idéal n'est plus une perfection à reproduire, mais en quelque sorte à créer. Et sans doute le *Phédon*, — comme le rappelle M. V., — nous montre le sage supérieur à toutes les compromissions, étranger à tous les calculs de la sensibilité vulgaire : mais c'est là tout autre chose que la guerre déclarée par Kant en morale au sentiment sous toutes ses formes.

En abordant son sujet, M. V. en avait compris toute la difficulté : il avait reconnu lui-même qu'entre deux philosophies d'une inspiration si différente les analogies comme les divergences sont malaisées à découvrir et surtout à préciser, ajoutant que Kant tout le premier n'avait pas réussi à se faire une notion exacte et impartiale du platonisme : mais, chemin faisant, il a été amené à perdre de vue cette prudente réserve, et dans sa consciencieuse étude telle explication pourra paraître, à un lecteur étranger surtout, manquer de fondement, telle autre de lumière et de clarté.

C. Huit.

2° *XVII*e *et XVIII*e *siècles.*

Jean-Félix Nourrisson. — Rousseau et le Rousseauisme, publié par *Paul Nourrisson* (In-8, A. Fontemoing; xv-507 p.)

Cet ouvrage posthume de J.-F. Nourrisson, membre de l'Institut, est une étude de la vie, des écrits et des doctrines de J.-J. Rousseau. Il est précédé d'un court *avant-propos*, où le fils de l'auteur, M. Paul Nourrisson, prévoit que l'on reprochera peut-être à son père « la sévérité » de ses appréciations et « l'antipathie non dissimulée » dont elles témoignent.

Il est certain que l'antipathie ne se dissimule en aucun des vingt-sept chapitres dont se compose le livre. On peut voir, en le lisant, que pas plus pour Rousseau que pour Voltaire, — auquel il avait précédemment consacré un ouvrage, — J.-F. Nourrisson ne se montre un critique disposé à l'indulgence. Voici le jugement qu'il porte, en conclusion, sur l'auteur de l'*Emile* et du *Contrat social.*

« Entêté d'abord de paradoxes par lesquels il se propose d'étonner

le public et d'enlever le suffrage des Académies, Rousseau, s'enivrant bientôt de ses propres sophismes, en vint à vouloir, en se réformant lui-même, réformer aussi la société de son temps. Ni l'un ni l'autre projet ne lui réussissent. Un orgueil forcené le conduit par l'isolement et la rêverie presque jusqu'à la démence, et tandis que, sous prétexte de ramener l'homme à la nature, il débilite par ses théories morales l'idée de vertu, dont il ne laisse subsister que le nom; ses théories religieuses, destructives du christianisme, obscurcissent, en même temps que l'idée de l'âme, l'idée de Dieu, et ses théories politiques embarrassées, équivoques, contradictoires, légitiment toutes les violences, font de la vie des peuples, au lieu d'une évolution féconde, une perpétuelle et calamiteuse révolution.... Sans doute on a pu exagérer ses excès mêmes, tirer parfois de ses paroles plus peut-être qu'elles ne contenaient, ou encore interpréter et appliquer ses maximes à contre-sens. Son influence, au XVIII[e] siècle et au delà n'en a pas moins, en somme, été néfaste, car si le Voltairianisme a tourné toute chose en dérision, le Rousseauisme, de son côté, a faussé toutes les idées et dogmatiquement tout perverti (p. 507). »

Nous remarquons que le spiritualisme de J.-F. Nourrisson est d'une orthodoxie sévère sous le regard de laquelle s'effacent les différences des doctrines qu'elle réprouve; qu'il est bien près, par exemple, de n'en apercevoir aucune entre le déisme de Rousseau, le matérialisme de d'Holbach et le panthéisme de Spinoza. Pourquoi? Parce que Rousseau rejetait la création *ex nihilo* et admettait la coexistence éternelle de deux principes, l'un actif, Dieu, l'autre passif, la matière. Pourquoi encore? Parce que, « faute d'analyser l'idée d'infini, il ramenait cette idée, comme la plupart des métaphysiciens de son temps, à celle d'indéfini (p. 288) ». « Rousseau finit par faire d'un Dieu personne un Dieu nature. Son théisme dégénère promptement en déisme, pour aboutir vite aussi à un panthéisme, qui n'est, à le bien prendre, qu'athéisme. De la religion de Rousseau ou du Rousseauisme procède le naturalisme ou naturisme contemporain (p. 289). »

Ramener l'idée d'infini à celle d'indéfini, voilà qui est grave et mène loin! Rousseau, qui n'avait pas, comme les spiritualistes de l'école de Cousin, analysé l'idée d'infini, « ne pouvait pas ne pas en venir à réduire en un les deux principes éternellement coexistants »! Il ne pouvait pas ne pas en venir, cette réduction faite, à « invoquer la nature comme l'Être, le grand Être, Dieu lui-même »!

Est-ce qu'une telle doctrine, demande Nourrisson, « vaut beaucoup mieux que celle de l'auteur du *Système de la nature* »? Est-ce qu'elle « ne reproduit pas, d'une certaine façon, la nature naturante et la nature naturée de Spinoza »?

De ce rapprochement établi par notre auteur entre la doctrine de Rousseau, celle de d'Holbach et celle de Spinoza, nous ne dirons qu'un mot. On ne peut, croyons-nous, lui accorder une valeur philosophique sérieuse, parce qu'il se fonde sur des analogies extérieures et superfi-

cielles, non sur les caractères essentiels et les vrais rapports des systèmes.

F. PILLON.

Dr Auguste Eymin. — MÉDECINS ET PHILOSOPHES. *Notes historiques sur les rapports des sciences médicales avec la philosophie.* 1 vol. in-8° de IX-259 p., Storck et Cie, Lyon-Paris, 1903.

Une analyse minutieuse de ce livre supposerait une érudition infinie, car il s'ouvre sur Pythagore et se ferme sur Broussais. En conscience, il ne peut donc être ici question que d'indiquer quel but l'auteur a visé et comment il l'a atteint.

M. E. s'est proposé d'établir, preuves en main, l'action que les connaissances médicales, en leurs stades successifs, ont eue dans le cours du temps sur les systèmes philosophiques et l'influence qu'en échange les doctrines métaphysiques ont exercée sur les théories physiologiques. Il estime avec raison que le respect n'exclut pas la critique et qu' « il n'est pas défendu de regarder le socle en admirant la statue » (p. V). L'emploi de cette sage méthode n'est pas le moindre intérêt du livre, car elle a permis à l'auteur les plus ingénieux aperçus.

M. E. s'est longuement arrêté à l'antiquité, non sans raisons : la pensée antique ne présente plus d'intérêt proprement scientifique, elle répond à des préoccupations et à des problèmes disparus ou transformés, elle est obscure et difficile. L'exposé qu'en donne M. E. soutient la comparaison avec ceux, justement estimés, de MM. Weber, Fouillée et Janet. Dans un cadre plus étroit il fait tenir autant de choses. Le chapitre consacré à Hippocrate mérite d'être signalé : M. E., faute de place et de temps, ne s'attarde pas à distinguer, parmi les livres de la collection hippocratique, ceux qui furent écrits par Hippocrate ou ses disciples et ceux qui y furent abusivement introduits : mais, appuyé sur l'ensemble de ces textes, il établit toute l'originalité d'Hippocrate et comment, à l'instar de Socrate, il s'insurgea contre la Sophistique et institua la véritable méthode médicale. Les lecteurs goûteront de même une comparaison ingénieuse entre l'idéalisme de Platon et le naturalisme d'Aristote. M. E. donne de la philosophie de Galien un intéressant aperçu : il rappelle en particulier comment Galien accepta la théorie aristotélicienne de la cause finale, l'élargit et la fixa. M. E. fait à ce sujet de discrètes réserves sur le discrédit où est actuellement tombé le finalisme. Nous espérons qu'un jour ou l'autre il nous dira, la chose en vaut la peine, quelle conception il se fait des causes finales et à quels objets, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu mises à part, elles peuvent légitimement s'appliquer. En tout cas, on ne saurait trop le féliciter de manifester des scrupules qui font honneur à sa rigueur scientifique et à sa conscience philosophique.

Faute de connaissances, nous ne saurions rien dire de ce qui a trait,

dans ce livre, au moyen âge, sinon que ce ne sont pas les chapitres que nous avons lus avec le moins d'intérêt.

A l'égard de Bacon, M. E. est arrivé, par d'autres voies, aux mêmes conclusions que M. Rémy de Gourmont : il estime que l'œuvre est inférieure à sa réputation et que nous nous sommes exagéré son influence immédiate. C'est là un point curieux sur lequel désormais l'enquête est ouverte. Pour notre part, vaincus par leurs arguments, nous inclinons à partager l'opinion de MM. de Gourmont et E.

Les chapitres, que l'on souhaiterait plus étendus, sinon plus complets, consacrés à Descartes, à la réaction contre le Cartésianisme, à Leibniz, au sensualisme, au kantisme, au néo-kantisme, à l'éclectisme se lisent agréablement. M. E. a bien marqué les mérites de Pinel et de Broussais et comment leurs intransigeances de pensée s'expliquent et en partie se justifient par les ruineuses théories qu'ils avaient à combattre. Nous avons été moins satisfait de ce qui est dit de Descartes que nous connaissons un peu : Descartes est peut-être moins un philosophe qu'un savant et son œuvre physiologique est considérable. Le traité des passions, dont l'esprit et la méthode ont entièrement survécu, aurait peut-être mérité, au lieu d'une mention rapidement élogieuse, une analyse exacte qui eût mieux suffi à en manifester la portée.

A part quelques négligences, sur lesquelles nous ne chicanerons pas l'auteur, le livre est agréablement écrit d'une plume jeune et alerte et tant de jeunesse fait plaisir auprès de tant de savoir. Le public fera l'accueil qu'elles méritent à ces notes historiques, dont on regrette que la modestie de l'auteur l'ait empêché de faire une histoire.

Ch. Blondel.

L. Figard. — Un médecin philosophe au XVI[e] siècle. *Étude sur la psychologie de Jean Fernel*; Paris, Félix Alcan, 1903, in-8°.

Qu'y a-t-il à tirer pour la médecine ou la psychologie des travaux du médecin philosophe Jean Fernel? Pas grand'chose. Il a eu le malheur d'arriver à une époque de transition. Il a voulu remonter aux anciens et reconstruire le dogmatisme médical. L'observation en envahissant la physiologie et en débutant par la découverte de la circulation du sang a fait table rase de ses théories. Il en a été de même pour ses doctrines philosophiques. Que peut tirer la psychologie d'une définition suivant laquelle « l'âme » est « essentiellement principe et cause des fonctions du corps vivant », définition qui reproduit celle d'Aristote? Cependant au fond il y avait là une tendance qui dépassait la définition cartésienne ne s'appliquant qu'à l'homme, car la définition de Fernel s'appliquait aussi bien aux animaux et même aux végétaux. Fernel était même assez scientifique à la manière des anciens, car il était « avant tout un médecin qui étudie l'âme parce qu'elle est

la cause des faits vitaux ». Les théories de Fernel servent jusqu'à un certain point « de trait d'union entre les conceptions des philosophes grecs et celles de la psychologie contemporaine, qui associe constamment le fait psychique à une condition d'ordre vital ». Malheureusement il a employé la méthode déductive et voulu expliquer des faits d'ailleurs mal observés par des principes. — En réalité l'étude très approfondie de M. Figard sera utile pour la connaissance de l'évolution historique de l'intelligence humaine. La façon dont les anciens et les gens du moyen âge se représentaient la nature nous parait maintenant des plus étranges. Pourtant il est infiniment probable que dans ce qu'on nomme actuellement les sciences morales et politiques la façon dont nous croyons nous représenter les choses sera considérée comme un pseudo-savoir aussi verbal. On commence déjà à s'en apercevoir au fur et à mesure que les procédés scientifiques sont appliqués dans ce domaine dont jusqu'à présent ils étaient exclus. Cela devra nous rendre indulgents pour les systèmes de Jean Fernel, pour les erreur provisoires de l'esprit humain, dont il faudra seulement chercher à comprendre les causes et le mécanisme. Ce n'est pas aux médecins ni aux psychologues qu'incombe cette tâche, mais aux sociologues.

P. C.

E. Troilo. — La dottrina della conoscenza nei moderni precursori di Kant. 1 vol. in-8 de x-304 p.; Torino, Fratelli Bocca, 1904.

M. Troilo, sans vouloir mettre en doute la sincérité de Kant, lorsque celui-ci affirme l'originalité absolue de sa critique de la connaissance, s'est proposé de montrer la *suite* des influences qui ont façonné le problème kantien et qui ont élaboré les éléments de la solution de ce problème. Or ces influences sont de deux sortes, étant les unes surtout *philosophiques* et les autres proprement *scientifiques*; et le dernier chapitre, trop court d'ailleurs, dans lequel M. Troilo esquisse l'histoire des influences scientifiques, est peut-être, il le reconnaît, le plus neuf de son étude. Il y fait voir combien fut décisif dans la formation des sciences modernes l'intervention active de l'esprit qui interrogeait la nature au moyen d'hypothèses faites à la mesure de l'expérience; et, insistant sur la révolution qu'opéra Copernic en astronomie, il explique le sens de la révolution copernicienne tentée par Kant, afin de sauver la métaphysique. Et c'est précisément cette dualité de la méthode scientifique, expérience sensible et activité intellectuelle, que nous retrace l'histoire des *précurseurs* de Kant. Cette *critique* anticipée de la connaissance remonte aux débuts de la philosophie moderne, car de celle-ci, en quelque manière, le problème gnoséologique constitue le centre. Et Kant lui-même, ne fût-ce que par l'épigraphe de son livre essentiel, indique Bacon de Verulam comme le premier ancêtre de la

critique de Kant. Dans cette histoire, M. Troilo distingue comme trois phases et deux courants. La première phase est celle de l'*empirisme*, tels que l'entendent Bacon et Galilée; la deuxième, celle de l'*idéalisme* dogmatique, représenté par Descartes, Leibnitz et Berkeley; la troisième, celle du *criticisme*, représenté par Locke, Hume, et enfin Kant lui-même. Le premier courant, celui de l'*expérience*, va de Bacon et Galilée à Locke; le deuxième, celui de l'*a priori*, va de Descartes et Leibnitz à Berkeley. Hume pose le problème, tel qu'il résulte de la confrontation des deux courants, et se refuse, en *sceptique*, à le résoudre; Kant essaye de le résoudre, au moyen d'une hypothèse qui est destinée à la conciliation des deux tendances.

Dans la pensée de M. Troilo, l'histoire qu'il nous expose ainsi retrace l'évolution même de la pensée criticiste, nous faisant voir dans la succession des systèmes, suivant le mot d'Ardigò, qui a voulu écrire la *préface* de l'ouvrage, le passage des pressentiments indistincts à l'expression distincte de la vérité. Et l'on doit attribuer à l'œuvre de M. Troilo les qualités mêmes que lui reconnait Ardigò, la connaissance scrupuleuse des doctrines qu'il expose et la pénétration critique. De cette série d'études, ainsi enchaînées, nous détacherons, pour en signaler la nouveauté et l'intérêt, celle qui regarde Bacon et celle qui regarde Galilée. M. Troilo montre bien l'erreur de l'interprétation habituelle, qui fait de Bacon un empiriste vulgaire et un pur sensualiste. Quelle que soit l'opinion qu'il professe sur l'origine des principes que détermine sa *philosophie première*, il n'en a pas moins nettement marqué la part mutuelle que jouent dans l'expérience le *sens* et l'*entendement*, le caractère *organique* de la connaissance ainsi élaborée; et cette théorie de l'expérience, en laquelle se trouve renfermée toute connaissance possible, annonce clairement la thèse fondamentale de Kant lui-même, si ce n'est que pour Bacon le *noumène* kantien n'a point de signification, la valeur de la connaissance est absolue en droit et le relativisme se trouve écarté. Mais c'est surtout les pages sur Galilée que nous voudrions signaler à l'attention. Les philosophes italiens se plaignent souvent que l'on ne rende pas justice en France à leurs compatriotes; et il est bien certain que Galilée, théoricien de la connaissance, est mal connu chez nous; or sa théorie est très remarquable, comme il est naturel, puisqu'il s'agit de l'un des rénovateurs de la science. Mieux que Bacon, Galilée a fait voir comment l'expérience se constitue; et, mettant en œuvre la déduction, visant à la certitude parfaite qu'il ne trouve que dans les mathématiques, il assujettit à celles-ci *tous* les objets de la conscience, et soumet ainsi à des principes *a priori* tout notre savoir. Mais cet *a priori* est tout relatif; il s'agit d'*hypothèses*, que l'esprit modèle sur la nature elle-même, et non d'idées innées au sens cartésien. Et Galilée va jusqu'à indiquer la solution évolutionniste du problème, lorsque, attribuant à Dieu la création de la nature d'abord et ensuite seulement de l'esprit, il prélude à la thèse spencérienne de l'adaptation.

Cette thèse, il semble que M. Troilo la fasse sienne. Car, s'il voit en Kant le grand criticiste, il voit en Hume le grand démolisseur; et il estime, suivant un mot célèbre, que Kant n'a pas répondu à Hume. Celui-ci, réduisant tout à l'expérience, même l'*a priori*, se demandait enfin comment l'expérience est possible, et il ne trouvait point de solution (car, ajoute M. Troilo, ce n'est point résoudre la question philosophiquement que de recourir à l'habitude et à la pratique, fournissant ainsi un équivalent de la thèse écossaise du sens commun ou même de la raison pratique des Kantiens). Or Kant, voulant résoudre ce problème, a supposé l'*a priori*. Mais cet *a priori*, la science le démontre impossible; et, dès lors, la critique positive de la connaissance, à laquelle se réduit la philosophie actuelle, reste à construire.

J. SEGOND.

Benno Erdmann. — HISTORISCHE UNTERSUCHUNGEN UEBER KANTS PROLEGOMENA. I vol. in-8° de v-144 p., Halle a. S., Max Niemeyer, 1904.

On sait que Benno Erdmann, publiant en 1878 une édition critique des *Prolégomènes* de Kant, avait cru trouver dans cette œuvre l'indice d'une double rédaction. Son opinion à ce sujet fut très discutée. A l'aide de nouveaux matériaux, se basant en particulier sur les lettres de Hamann à Herder et sur la correspondance de Kant telle que nous l'a donnée l'Académie des Sciences de Berlin, il revient sur son travail de 1878, et cherche à établir les diverses origines des *Prolégomènes* et la réalité d'une double rédaction. Il montre que si l'on envisage les *Prolégomènes* comme un simple résumé de la *Critique de la Raison pure* de graves difficultés s'élèvent. Le *but* des deux ouvrages n'est pas identique (le problème général de la philosophie critique n'y est pas divisé de même manière, et l'établissement de la possibilité de la métaphysique n'apparaît pas dans les *Prolégomènes* comme l'objectif unique de Kant); la *méhode* suivie est toute différente (la *Critique* procède synthétiquement, les *Prolégomènes* analytiquement). De plus, on trouve dans les *Prolégomènes*, quantité de passages, soit critiques, soit historiques, qui ne cadrent pas avec le dessein de pure abréviation que l'on prête à Kant. Et, d'ailleurs, on ne saurait voir non plus dans les *Prolégomènes* un résumé *populaire* de la grande œuvre; ils sont destinés aux *maîtres*, et exigent, pour être compris, une confrontation avec la *Critique* elle-même. Enfin, ils constituent une simple préparation (Vorübungen) et ne renferment pas, comme la *Critique*, le système de la science.

Toutes ces difficultés s'aplanissent, si l'on sait voir la triple origine de l'ouvrage. Kant a projeté, mais non écrit, un exposé *populaire* de sa philosophie; puis il a médité un *résumé* de sa Critique, à caractère

scolaire comme l'œuvre elle-même; enfin, à la suite du compte-rendu superficiel du *Journal* de Göttingen, il a travaillé à éclaircir certains points qui avaient donné lieu à des malentendus, à bien marquer sa position exacte vis-à-vis de Locke, de Berkley et surtout de Hume (notamment en ce qui concerne le déisme de celui-ci), à attaquer le point de vue de ses adversaires. De là une double rédaction, un certain nombre d'incohérences, un défaut partiel d'accord avec la *Critique*, l'annonce enfin des changements qu'apportera l'édition de 1787. — Ces incohérences, Benno Erdmann les met en lumière, dans son *appendice*, en étudiant de près les cinq premiers paragraphes des *Prolégomènes*, où il voit précisément un témoignage favorable à la dualité de rédaction. Mais il n'accepte pas plus qu'il ne l'a fait en d'autres circonstances, l'hypothèse de Waihinger sur l'erreur de rédaction, qui aurait séparé du texte du deuxième paragraphe une partie du texte du quatrième.

J. Segond.

3° *XIXe siècle.*

J.-T. Merz. — A history of european thougt in the nineteenth century, vol. II; William Blackwood and Sons, Edinburgh and London, 1903.

En publiant le premier volume de son *Histoire de la pensée européenne au XIXe siècle*, M. Merz nous avait avertis du sens très large dans lequel il comprenait ce travail, et de l'esprit hautement philosophique qu'il y apportait. Rien ne serait exclu de l'activité intellectuelle de l'humanité durant le dernier siècle; et, d'autre part, ce qui serait mis en évidence, ce n'est pas la série colossale de travaux successivement publiés partout, dans tous les ordres d'idées; ce ne serait pas le gigantesque catalogue des faits, des opinions émises, des vérités démontrées. Ce serait le mouvement général de la pensée humaine dans chacune des directions où on peut le suivre, et en ce qu'il présente d'essentiel et de caractéristique.

Le tome I tenait tout de suite ces promesses en s'appliquant à l'étude de la pensée scientifique. Après trois chapitres où l'auteur essayait de faire sentir les tendances spéciales distinctes qui ont caractérisé l'esprit scientifique en France, en Allemagne, en Angleterre, dans la première moitié du siècle, commençait l'étude générale de la pensée scientifique.

Le tome II la continue et l'achève, et c'est là un premier travail complet qu'il est permis d'apprécier dans son ensemble.

Disons tout de suite qu'il ne ressemble à rien de ce qui se publie ou s'est publié depuis fort longtemps, depuis peut-être les trois premiers volumes du *Cours de philosophie positive*, et encore la différence des

points de vue est-elle notable. Comte portait tout naturellement les préoccupations de sa philosophie positiviste dans les divers domaines de la science et y ramenait ses exposés et ses analyses. M. Merz pénètre si bien au cœur même des théories et des méthodes, qu'on le dirait tour à tour physicien, astronome, biologiste, mathématicien. Ce qui peut le mieux donner l'idée du travail de l'auteur, ce sont les revues générales sur tel ou tel mouvement de pensée qui sont de mode dans toutes les publications historiques ou philosophiques. Supposez que ce mouvement doive s'étendre au XIXe siècle tout entier, et supposez encore, — ce qui paraîtra invraisemblable, — que les collaborateurs spéciaux auxquels on aura distribué la besogne soient un seul et même homme : vous commencerez à vous douter de l'effort gigantesque qu'a réalisé M. Merz.

Les dix chapitres qui forment l'ensemble de ce travail (de IV à XIII) ne sauraient se résumer. Sous l'apparence d'un récit objectif et impersonnel, mentionnant dans chaque ordre d'idées les noms des savants et leurs travaux, l'auteur sait faire preuve de la plus grande originalité. Le titre d'abord est loin d'être banal; c'est, nous l'avons dit, la pensée scientifique et non la science dont on écrit l'histoire. Puis ce n'est pas la classification ordinaire des sciences qui fournit la division et le plan. Sauf la mathématique pure qui est mise à part et à laquelle est consacré un des chapitres les plus intéressants, ce ne sont pas l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie, etc., qui sont examinées séparément; ce sont des points de vue, des attitudes générales de l'esprit, des courants d'idées. Ainsi les deux études qui terminaient le premier volume avaient pour objet la conception astronomique, l'autre la conception atomique de la nature et présentaient un examen critique d'une part de toutes les théories qui se rattachent à la loi de Newton, d'autre part de toutes les notions qui peuvent se grouper autour de la conception atomique. Le second volume contient de même : la conception *cinétique* ou *mécanique* de la nature (mouvement, vibrations, ondulations, oscillations), la conception *physique* forces, énergie,...); la conception *morphologique* (le concret opposé à l'abstrait, la donnée qui se décrit sans qu'il y ait nécessairement explication ou utilisation; description et classification des choses de la nature...); la conception *génétique* (évolution, embryogénie, théories cosmogoniques,...); la conception *vitaliste* (théories de la vie); la conception *psycho-physique* (études physiques et physiologiques des faits psychiques); la conception *statistique* (science des chances, probabilités) et enfin le développement de la pensée mathématique. A l'intérieur de chaque chapitre on se sent guidé le plus souvent par une idée générale ou par quelque distinction fondamentale, qui sert de fil conducteur : cela est particulièrement frappant dans la dernière étude, où l'auteur a réalisé ce tour de force de nous conduire méthodiquement et quasi logiquement à travers l'immense dédale des productions mathématiques des cent dernières années.

De son exposé total M. Merz dégage deux idées fondamentales, celle d'*Ordre* et celle d'*Unité* et d'*Individualité*, autour desquelles se groupent tous les résultats et toutes les recherches de la science théorique, et par lesquelles l'esprit, ne se contentant pas d'une explication purement formelle, postule quelque chose qui dépasse la pensée scientifique... Celle-ci aboutit ainsi tout naturellement au seuil de la réflexion philosophique qui fera l'objet des prochains volumes. — Ajoutons enfin que d'un bout à l'autre de ses études, l'auteur appuie le texte de son exposé sur un nombre considérable de notes, fournissant les détails bibliographiques les plus complets, et apportant, à titre de commentaire, une foule de citations empruntées aux meilleures sources.

Ce tableau de la pensée scientifique au XIX[e] siècle montre clairement la continuité des efforts de l'esprit humain, et donne l'impression que la science loin d'avoir pris brusquement dans ce siècle des voies absolument nouvelles, n'a fait que continuer en un large et riche épanouissement l'œuvre commencée par les Grecs et reprise par les savants de la Renaissance. Cependant, — en faisant abstraction de chaque théorie particulière. M. Merz a-t-il suffisamment fait sentir ce qui caractérise le mieux la pensée générale du dernier siècle, et qui peut, nous semble-t-il, se résumer d'un mot : l'esprit *critique*, aiguisé, affiné, portant avec fruit des recherches dans tous les domaines et particulièrement dans les problèmes historiques? Apparemment, M. Merz ne compte pas passer sous silence l'œuvre gigantesque entreprise depuis quatre-vingts ans pour reconstituer le passé, pour jeter la lumière sur les origines des traditions, des institutions, des croyances, avec le secours fécond qu'ont pu prêter le déchiffrement des écritures, l'étude scientifique des langues, la discussion serrée des textes; et l'un des prochains volumes nous dira sans doute cela; mais pourquoi séparer si radicalement de tels efforts de la pensée scientifique proprement dite? L'histoire, comme description et comme évolution (morphologie et *genetic view*), l'histoire appliquée aux faits humains n'appartient pas moins par ses méthodes sûres, et son esprit de critique rigoureuse, au mouvement scientifique de l'histoire naturelle.

Cette réflexion, — est-il besoin de le dire, — ne nous empêche pas de souhaiter que, tel que l'a compris M. Merz, son travail si substantiel, si original, et si profondément philosophique, reçoive des lecteurs français l'accueil qu'il mérite.

G. M.

Robert Adamson. — THE DEVELOPMENT OF MODERN PHILOSOPHY, WITH OTHER LECTURES AND ESSAYS. Edited by W. R. Sorley. Edinburgh and London, Blackwood and Sons, 1903, 2 vol. in-8°, XLIV-358 et 330 p.

Si Robert Adamson n'était pas mort, nous n'aurions pas à nous

occuper de sa philosophie. Il avait professé successivement à Manchester, Aberdeen et Glasgow, et l'enseignement l'avait absorbé au point de l'empêcher d'écrire autre chose, ou peu s'en faut, que des articles pour des Revues et pour l'Encyclopédie britannique. Il avait réservé à ses élèves le meilleur de sa pensée. M. Sorley, de l'Université de Cambridge, a voulu que le public en eût sa part. Aidé de quelques amis, il vient de publier en deux beaux volumes ornés du portrait d'Adamson, avec quelques opuscules inédits, en petit nombre, des notes qui reproduisent fidèlement deux de ses cours, l'un sur le Développement de la philosophie moderne, et l'autre sur les Principes de la psychologie. Dans une touchante introduction, il rend hommage au caractère du maitre trop tôt disparu et ne craint pas de l'égaler, pour son érudition et la vigueur de son esprit, à W. Hamilton, à Brown et à Ferrier.

Il est sans doute regrettable que nous en soyons réduits pour apprécier la philosophie de ce maître aux notes, même les plus scrupuleuses, de ses élèves. Le *Cours de droit naturel* de Jouffroy, si différent, à beaucoup d'égards, de ses *Mélanges philosophiques*, nous a rendus méfiants. L'inconvénient est cependant moindre pour des œuvres écrites dans une langue étrangère, et quelle que soit, même à nos yeux, la supériorité de l'étude consacrée à Giordano Bruno, pour ne citer que cet écrit parmi ceux qu'on nous offre ici comme achevés par l'auteur, des imperfections de rédaction ne peuvent pas nous empêcher de comprendre et de juger la doctrine exposée dans ses leçons orales.

Ce qui caractérise, sans lui être cependant particulier, Robert Adamson, c'est d'avoir rompu avec ce qu'on peut appeler la tradition anglaise. Il avait commencé par subir, comme tant d'autres, la domination que ses qualités éminentes semblaient devoir assurer à Stuart Mill. Mais, à la suite peut-être d'un séjour à Heidelberg, il s'était affranchi. Trouvant dans la doctrine kantienne une analyse plus pénétrante de la connaissance, de disciple il était devenu, par degrés, l'adversaire d'un empirisme qui lui semblait désormais trop étroit et peu philosophique. On trouve dans son cours sur le Développement de la philosophie moderne des traces nombreuses de l'influence de Kant sur sa pensée, et même ce cours se termine par quatre leçons dogmatiques dont le titre global est significatif : « Tentative d'une théorie de la connaissance fondée sur la théorie kantienne. » D'un autre côté, ce titre aussi fait assez voir qu'il n'acceptait pas sans réserves la philosophie critique. Parmi les penseurs allemands, qu'il connaissait peut-être mieux que ne fait aucun de ses compatriotes, il avait pour Lotze une estime toute particulière, et il est probable qu'il lui dut en grande partie sa propre manière d'entendre le problème essentiel de la philosophie et de le résoudre, d'en chercher du moins la solution. Elle est exposée çà et là dans ses *Principes de psychologie*, et aussi dans sa Leçon inaugurale de 1895, à Glascow, qui ouvre le second volume.

D'une manière générale, la philosophie a pour objet de découvrir le principe qui nous permettra de comprendre toute la diversité de l'expérience, τὴν διὰ πάντων διέξοδον. Elle se distingue par là des sciences particulières. Mais elle dépend naturellement de notre degré de connaissance de toute cette diversité empirique et doit progresser avec elle. Les grands systèmes idéalistes du commencement du dernier siècle ont, en quelque sorte, éclaté sous la pression du prodigieux accroissement de nos acquisitions expérimentales, et dans la période de transition où ils nous ont laissés, nous avons perdu la confiance nécessaire pour entreprendre à nouveau de pareilles synthèses. Le problème, au fond, est toujours le même : comment concilier ce que l'on appelle, d'une part, la vie subjective de l'esprit conscient, et, de l'autre, le monde objectif de la nature? Comment combler l'abîme qui les sépare et que l'amoncellement séculaire des abstractions et des métaphores n'a fait qu'élargir? Lotze, l'un des plus *savants* parmi les philosophes, l'a essayé; mais on a pu dire de lui, comme de Malebranche, qu'il n'aboutit qu'à une demi-philosophie, parce que c'est convenir de l'impossibilité d'une conciliation que de la chercher par delà les limites de la connaissance. Faut-il donc en revenir à Kant? Il a pris pour point de départ l'analyse de la connaissance, et, comme idée maitresse de cette analyse, celle de la fonction assignée à l'unité de l'esprit. L'expérience, telle qu'il la concevait, n'est possible qu'autant que des impressions passivement reçues subissent l'action unifiante de l'esprit, et un sujet fini, un esprit *n'existe* qu'autant qu'il a conscience de sa propre unité. Les conditions dans lesquelles il prend conscience de cette unité ne se trouvent pas dans le tourbillon purement contingent des impressions sensibles; elles ont leur origine dans la conscience unifiante, qu'elles expriment, du moi, et par laquelle l'expérience est constituée. Les formes de l'unité, appliquées au matériel sensible donné, font que le sujet se connait lui-même comme opposé et cependant comme intimement uni à un monde d'objets à relations déterminées, au mécanisme des choses dans l'espace et dans le temps. Il n'est pas surprenant qu'une telle doctrine ait préparé la voie à la philosophie hégélienne où la nature, à proprement parler, ne trouve plus de place, et il est bien malaisé de la défendre elle-même contre le soupçon d'être un pur subjectivisme. Mais il n'est pas difficile de voir combien l'idée maîtresse en est contestable. Elle s'accorde mal avec telles ou telles autres idées non moins importantes, et il semble, d'après certaines expressions d'une œuvre posthume, que Kant lui-même en ait eu trop tard le sentiment mélancolique. La notion d'unité était, d'un autre côté, trop faible pour soutenir le poids qu'il avait voulu lui faire supporter, et quelle vraisemblance que ce soit en vertu de l'unité de l'esprit que les impressions sensibles soient organisées de manière à prendre la forme d'une connaissance déterminée? En vérité, il aurait été plus légitime de donner la préférence à l'autre terme de l'antithèse : c'est parce que l'expérience est organisée et revêt la forme

de la connaissance d'un fait objectif, que l'esprit prend conscience de lui-même, prend conscience de son unité, et cette unité ne se comprend que par opposition au fait objectif donné dans la connaissance.

Quelle est donc l'attitude, en définitive, où se fixe la pensée d'Adamson? Elle passe du point de vue de l'idéalisme, du rationalisme, à celui de l'empirisme, du naturalisme. Mais ce sont là des termes obscurs. En réalité, elle s'attache à cette idée que pour comprendre la connaissance et son objet, nous devons nous adresser à l'expérience concrète de l'esprit plutôt qu'aux abstractions dans lesquelles cette expérience s'est condensée, et que nous arriverons ainsi à nous convaincre que l'esprit et les choses sont deux manifestations d'une même nature, et qu'on ne doit attribuer ni à l'un ni à l'autre de ces deux termes l'indépendance que notre imagination suppose. Mais alors serait-il peut-être légitime de penser que ce philosophe s'acheminait vers la doctrine que j'ai tenté de faire connaitre, d'après laquelle, lorsqu'on est parvenu à trouver, en terme d'optique, le point, on s'aperçoit que le monde où nous sommes n'est tout entier qu'un ensemble de phénomènes, réagissant les uns sur les autres, sous l'empire d'une loi d'où dépend l'unité même de l'esprit, et qui seule explique comment la conscience, réduite en principe à une série d'états dans le temps, est cependant la conscience d'un monde permanent d'objets à relations spatiales, et auquel participe tout être sentant.

A. PENJON.

W. Wundt. — GUSTAV THEODOR FECHNER. Leipzig, Engelmann, 1901 (92 pages).

Cette brochure contient un discours prononcé par Wundt devant la Société des sciences de Leipzig le 11 mai 1901, à l'occasion du centenaire de la naissance de Fechner (né le 19 avril 1801). Le discours est ici un peu étendu : il est complété aussi par des appendices relatifs à la vie de Fechner et à différents points de ses doctrines, de manière à présenter un tableau de la vie et de la philosophie de Fechner.

La vie scientifique de Fechner se divise en deux parties. Dans la première partie, après avoir fait ses études de médecine, il se regarde comme incapable d'exercer la médecine, et, plutôt que de faire son apprentissage aux dépens des malades, il demande le moyen de vivre à des travaux scientifiques et littéraires. Il y réussit, dit Wundt, à la condition de vivre d'une façon modeste, à peine suffisante, et de « travailler au moins comme trois ». Dans cette période, en outre de recherches sur les courants électriques, il écrit des ouvrages pour l'enseignement, traduit, adapte et complète la *Chimie* de Thénard et la *Physique* de Biot, et publie en même temps des écrits humoristiques sous le pseudonyme de Dr Mises. Il dépense une activité prodigieuse,

si bien que, nommé professeur de physique à l'Université de Leipzig (1834), sa santé est ébranlée. De cette époque datent cependant ses travaux sur les couleurs complémentaires subjectives (1838) et sur les images consécutives (1840). Mais bientôt il est complètement épuisé; atteint d'une grave maladie des yeux, il doit pendant trois ans s'abstenir de lire et d'écrire et demeurer dans l'obscurité. C'est à la suite de cette maladie, pendant laquelle il ne put que méditer longuement, qu'il se tourne vers la philosophie et que commence la deuxième période de sa vie.

Cette deuxième période est remplie par deux genres de travaux : d'une part, des spéculations philosophiques que Fechner a développées dans une série d'ouvrages allant de *Ueber das höchste Gut* (1846) et *Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen* (1846) jusqu'à *La philosophie de la lumière contre la philosophie de la nuit* (*Die Tagesansicht gegen die Nachtansicht*, 1879), et dont le plus important, celui qui expose de la façon la plus détaillée et la plus systématique les idées de Fechner, est le *Zendavesta* (1851); et d'autre part des recherches scientifiques concernant trois objets principaux, la psychophysique, l'esthétique (*Vorschule der Aesthetik*, 1876) et la théorie des mesures collectives (*Kollektivmasslhere*, ouvrage posthume, publié en 1897, dix ans après la mort de Fechner).

Wundt expose surtout dans son discours les théories philosophiques de Fechner. Je ne peux guère, dans le cadre de ce compte rendu, qu'en indiquer l'objet et l'orientation. — Les deux problèmes sur lesquels Fechner a le plus médité concernent la vie et la conscience. L'interprétation superficielle des résultats obtenus par la biologie porte à croire que les êtres organisés proviennent de la matière inorganique et que les êtres conscients proviennent de l'inconscient : c'est là la philosophie de la nuit, à laquelle Fechner oppose la philosophie de la lumière. Pour lui, l'inorganique provient de l'organisé, les êtres vivants qui sont donnés à notre observation sont des manifestations de la vie d'un autre vivant plus étendu qui est la terre, les autres astres sont aussi des êtres vivants, et tous les astres font partie d'un être vivant plus étendu encore, qui est l'univers. De même la conscience individuelle n'est qu'un cas particulier de la conscience universelle, qui est Dieu. Chaque être conscient, et aussi chaque pensée, s'élève et s'abaisse tour à tour par rapport au seuil de la conscience. La conscience qui semble disparaître diminue seulement, mais elle est immortelle, et l'immortalité est personnelle. Chaque homme vit trois fois sur la terre : le premier degré de la vie est un sommeil continu, le deuxième est une alternance entre le sommeil et la veille, le troisième est une veille éternelle, dans laquelle nous entrons après la crise de la mort. Les âmes des morts continuent d'ailleurs à vivre parmi nous.

Les théories psychophysiques de Fechner se relient à ces conceptions philosophiques et religieuses, et même, dans l'esprit de Fechner,

la psychophysique externe, les expériences et les mesures sur les sensations étaient destinées à en former la base empirique. Car Fechner n'a pas été seulement un poète de la spéculation métaphysique et religieuse, il a eu à un rare degré le sens et le souci de l'observation, surtout de l'observation exacte : ses expériences de 1831 sur les courants électriques sont des mesures, ses théories psychophysiques sont fondées sur une suite considérable d'expériences et de mesures, et sa théorie des mesures collectives s'appuie sur de nombreuses mesures empiriques. Il a d'ailleurs scrupuleusement distingué le domaine de la science et celui de la croyance. Mais il attribuait peut-être plus de prix aux conceptions auxquelles s'est attachée sa croyance qu'aux vérités scientifiques qu'il a trouvées ou préparées, et il s'étonna toujours de voir que le public s'intéressait à la psychophysique externe, mais laissait de côté la psychophysique interne.

Il s'est donc fait illusion sur ses travaux. Comme le dit Wundt en concluant, « il lui est arrivé la même chose qu'à tant d'esprits créateurs, qui, si leur idéal ne veut pas se réaliser, dédaignent les trésors qu'ils ont ramassés sur leur chemin en marchant vers des fins vainement poursuivies. Quand Képler, dans son *Harmonice mundi*, établissait la dernière de ses trois grandes lois, celle qui règle le rapport des durées de révolution des planètes avec leurs distances moyennes du soleil, c'étaient des idées fantaisistes sur la signification mystique des polygones réguliers et des intervalles harmoniques des sons pour l'ordre du monde qui avaient conduit ses spéculations, et dans cette loi même il ne voyait qu'une des pierres dont se composait l'édifice merveilleux de sa mystique harmonie du monde. Mais sa troisième loi est devenue la base de la théorie dans laquelle l'idée de cette harmonie du monde reparut sous une forme scientifiquement élucidée, à savoir de la théorie de la gravitation universelle. Ainsi peut-être les spéculations métaphysiques que Fechner a bâties sur sa psychophysique interne se révéleront comme des illusions et, avec le temps, seront oubliées. Ce qui ne s'oubliera pas, c'est qu'il a le premier introduit dans l'étude de la vie mentale des méthodes exactes, des principes exacts de mesure et d'observation expérimentale, et que, par là, il a rendu possible une psychologie scientifique au sens rigoureux du mot. »

FOUCAULT.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

The Monist.

Treizième année, octobre 1902. — Juillet 1903.

P. Carus. — *Les fondements de la Géométrie.* Trois articles (80 pages), dont le premier résume l'histoire des systèmes de géométrie non-euclidienne, et soulève incidemment la question de savoir si Euclide fut *euclidien*. Les deux autres traitent la méta-géométrie du point de vue philosophique, qui est, selon l'auteur, le seul point de vue d'où la question puisse s'éclaircir et se résoudre. Pour y arriver, il faut se rendre compte de ce qui fait la valeur *a priori* et l'universalité des mathématiques. Le ressort en est l'idée du « quelconque », *anyness*, ce qui convient à n'importe quoi. Notre espace mathématique est une construction de l'esprit, un cadre créé par nous, par abstraction, pour schématiser notre connaissance réelle du mouvement, chose sensible et *a posteriori*. Ce cadre, nous le dotons, *a priori*, comme d'une prérogative essentielle, de cette *anyness* essentielle à notre pensée logique. Il n'y a donc pas à se demander si l'espace objectif est plat ou courbé. C'est un non-sens. Une *anyness* n'a point de qualité propre. « Dans le royaume de la pure forme, ainsi créé par abstraction, nous nous mouvons dans un domaine vide de toute particularité ; ce n'est donc pas un postulat, comme le déclare Riemann dans sa fameuse dissertation inaugurale, mais une évidente nécessité logique, que les figures soient indépendantes de leur position. »

Mais l'espace n'a-t-il pas des propriétés *intrinsèques*, par exemple les trois dimensions? — Non, car ce n'est là qu'une façon vicieuse de parler. L'espace n'a pas de dimensions; mais trois coordonnées sont nécessaires et suffisantes pour y déterminer une position. Cela ne vient pas de lui, mais de nous : *trois* est le premier *vrai* nombre, le premier qui contienne une multiplicité. Il est donc notre schéma le plus simple du réel. De là vient que le triangle joue dans la géométrie plane le même rôle fondamental que les trois coordonnées dans l'espace.

La véritable question est donc celle-ci : « Est-il possible de créer des constructions telles qu'elles soient uniques, et puissent ainsi fournir sans équivoque un type de références (*standard of references*) pour les positions et les mouvements? » Or, on peut y répondre, et la réponse est affirmative. Ce type se trouve dans les « limites unies » ou congruentes avec elles-mêmes (*even boundaries*) : les cas les plus simples en sont le plan, « limite unie » des deux moitiés de l'espace ; la droite, « limite unie » des deux moitiés du plan (qu'on peut ima-

giner comme repliées l'une sur l'autre); la perpendiculaire, « limite unie » des deux moitiés d'un demi-plan; etc.

Enfin si l'idée de l'*anyness* est assez puissante pour créer ainsi une science qui s'applique à la réalité, c'est que le fond de la réalité est l'éternel et divin principe des lois d'existence, le Logos qui implique la répétition indéfinie du même dans la variété des choses individuelles. Platon avait raison, en ce sens, d'appeler Dieu l'éternel géomètre.

Du même auteur. — *La Théologie comme science.* (Complément à l'article de 1902 déjà analysé.) Parallèle entre les controverses soulevées par le désastre de Lisbonne sur la bonté de Dieu, — controverses qui tourmentaient encore Gœthe dans sa jeunesse, — et l'indifférence religieuse absolue qui a accueilli la catastrophe de la Martinique[1]. « C'est que, pour la partie de l'humanité qui pense, *le problème est résolu.* » Amusant historique de la controverse du Théologien Loofs, de Halle, contre Haeckel. On y voit qu'au fond le Théologien ne croyait pas plus au miracle que le biologiste. Ce renoncement est encore un secret que les croyants ne se disent qu'à l'oreille. Mais le jour approche où on le criera sur les toits.

Lucien Arréat. — *La religion en France.* Article très concret et très direct, fait d'observations personnelles et de documents reçus par l'auteur en réponse à un questionnaire. Le grand intérêt en est dans ces analyses individuelles, qui ne peuvent se résumer. Elles conduisent l'auteur à ranger les croyants en quatre grandes catégories : les purs fétichistes, qui cherchent dans la religion l'action magique, le miracle particulier; ceux qui y tiennent par sentiment, pour la joie et la paix qu'elle donne, par désir de retrouver leurs morts, pour entretenir leur amour du bien et de la bienfaisance; — les raisonneurs, qui la considèrent comme une solution des problèmes métaphysiques, et cherchent à la justifier logiquement; — enfin les hérétiques qui ne gardent que tel où tel dogme, telle ou telle pratique de leur choix et s'acheminent ainsi par degrés à l'entière dissolution de l'idée religieuse dans la simple morale.

Pr Gino Loria, Gênes. — *Origine et développement de la géométrie antérieure à 1850.* Beau résumé historique, destiné à servir d'introduction à l'ouvrage de l'auteur sur les théories géométriques contemporaines. A signaler quelques opinions : l'indépendance de la géométrie grecque à l'égard de l'Orient; la valeur égale de Descartes et de Fermat dans la création de la géométrie analytique, contrairement à l'opinion de Moritz Cantor qui avait un peu fait scandale au Congrès de 1900. Parmi les géomètres de la première moitié du XIXe siècle, M. Gino Loria met au premier rang Poncelet en France, Steiner en Allemagne.

I. Gryer Hibben, Princeton Univ. — *La théorie de l'énergétique*

1. Sauf un curé de la Martinique qui a prétendu, dans la *République* de Saint-Louis (13 juillet 1902), que la catastrophe avait été provoqué par le satanisme et par le culte du démon, fort répandu à Saint-Pierre. (*Monist.*)

et sa portée philosophique. Critique des idées d'Ostwald sur l'énergétique. Les textes visés sont tirés des *Vorlesungen über Naturphilosophie*, leçons faites à Leipzig en 1901. Le point attaqué est surtout la prétention d'Ostwald à réunir le physique et le psychique par l'intermédiaire du concept d'énergie, « plus spirituel que celui de matière ».

JAMES HYSLOP, Columbia Univ. — *Les jugements analytiques et synthétiques chez Kant*. Cette distinction n'a pas le caractère absolu que lui accordait Kant : tout jugement est analytique ou synthétique suivant le point de vue auquel on se place. Les prétendus jugements synthétiques *a priori* ne sont pas l'un et l'autre du même point de vue. Les jugements mathématiques, en tant qu'*a priori* ne sont pas synthétiques; les jugements physiques, en tant que synthétiques ne sont jamais *a priori*.

Pr O. KUELPE, Würzbourg. — *Le problème de l'attention*. Sorte de leçons de cours sur l'attention, débutant par l'analyse empirique du phénomène. Distinction de l'attention-faculté, de l'attention-acte, et de l'attention-état, confondus par la psychologie populaire et par celle du XVIIIe siècle. L'idée dominante de cet exposé est de montrer l'insuffisance de l'attitude attentive et des facteurs périphériques, le caractère essentiel de l'état psychique, de l'expectation et de la préparation intellectuelle. Une sensation est nettement perçue si elle trouve toute prête une matière psychique de même ordre qu'elle, l'anticipant pour ainsi dire, et dans laquelle elle peut provoquer facilement des associations. — Les expériences citées sont intéressantes, mais les conditions affectives et impulsives de l'attention sont presque entièrement négligées, sauf une page assez vague sur les rapports de l'attention et de l'intérêt.

George S. WILSON, Edimbourg. — *Le sens du danger et la crainte de la mort*. Conférence surtout littéraire. Vulgarisation sur les origines et l'utilité biologiques de la peur. Intéressante remarque, en passant, sur les « spécialistes » de la crainte du danger : au physique, les sentinelles (même chez les animaux), la police, etc; au moral, le clergé, l'opposition, les alarmistes.

A. F. CHAMBERLAIN, Worcester, Mass. — *Les théories primitives de la connaissance*. Article linguistique très intéressant, mais mal fait, sur les diverses métaphores qui ont servi primitivement à désigner la connaissance. ANDRÉ LALANDE.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, t. XXX.

E. REIMANN. *L'agrandissement apparent du soleil et de la lune à l'horizon* (2 articles). — Historique très étendu de la question, avec de copieuses citations des auteurs anciens et modernes. Mesures de la

grandeur apparente du soleil au méridien et à l'horizon. Nouvelle théorie.

P. RANSCHBURG. *Sur l'inhibition des excitations simultanées.* — Au moyen de son appareil, le mnémomètre, qu'il a décrit en détail dans le *Monatsschrift f. Psychiatrie u. Neurologie* (10) et dont il donne ici une description résumée, Ranschburg a fait des expériences sur la lecture et la mémoire immédiate des nombres. Un nombre imprimé apparaît dans un cadre et est visible pendant un tiers de seconde : le sujet doit le lire et dire ensuite quel nombre il a lu. Lorsque le nombre n'a pas plus de quatre chiffres, tous les sujets, même ceux qui sont peu cultivés, peuvent le lire et le reproduire sans difficulté et presque sans aucune erreur. Avec des nombres de cinq, et surtout de six chiffres, l'attention doit se concentrer beaucoup plus fortement et les erreurs apparaissent. La plupart des expériences ont été faites avec des nombres de six chiffres. Les erreurs portent sur un ou deux chiffres, et, dans ce dernier cas, presque toujours sur deux chiffres voisins. Dans la très grande majorité des cas, les chiffres mal reproduits se trouvent dans la moitié droite du nombre, ils occupent de préférence le quatrième et le cinquième rangs, jamais le sixième. Les erreurs consistent à intervertir deux chiffres, ou bien à donner pour un chiffre un autre qui lui ressemble, ou bien à combiner les deux genres d'erreur, etc. Les erreurs se montrent particulièrement fréquentes s'il se trouve dans le nombre deux chiffres identiques, ou semblables (comme 3 et 8, 4 et 7, 4 et 1, etc.), placés l'un à côté de l'autre ou séparés par un ou deux chiffres. Ce dernier fait a donné à Ranschburg l'idée que les séries hétérogènes de chiffres, c'est-à-dire celles qui sont formées d'une suite de chiffres dissemblables, sont mieux perçues que les séries homogènes, c'est-à-dire que celles qui comprennent plusieurs chiffres semblables ou identiques, et, d'une façon plus générale, que l'attention s'applique mieux à un ensemble d'excitations hétérogènes simultanées, ou presque simultanées, qu'à un ensemble d'excitations homogènes. Des expériences bien conduites, et suffisamment variées pour assurer une bonne vérification, montrent que les erreurs sont au moins trois ou quatre fois plus nombreuses dans les séries homogènes (contenant un chiffre identique aux 4e et 5e rangs, ou bien aux 3e et 5e rangs) que dans les séries hétérogènes, et les erreurs portent presque exclusivement sur l'un des deux chiffres identiques. La présence d'éléments identiques ou semblables dans une série de chiffres exerce donc une influence défavorable à la perception, et Ranschburg formule ce fait, ou plutôt cette loi nouvelle de l'attention, en disant que les excitations semblables ou identiques qui agissent simultanément ou presque simultanément, exercent les unes sur les autres une influence inhibitrice. Cette interprétation est renforcée par plusieurs faits : avec une série homogène, le sujet répond d'ordinaire plus lentement, il éprouve de la difficulté à reproduire les chiffres, il n'est pas sûr de lui, il s'imagine

que le temps d'exposition a été plus court; tous ces faits témoignent d'une gène dans le travail mental, c'est-à-dire d'une inhibition produite par les éléments identiques. Ranschburg suppose enfin que c'est une inhibition du même genre qui détermine la fusion des sensations semblables, notamment des sensations auditives simultanées, par exemple des deux sensations produites simultanément par un son musical et son octave.

N. Lossky. *Une théorie de la volonté au point de vue volontariste.* — Le volontarisme voit dans l'action volontaire le type de tout événement psychologique. Dans toute action volontaire se trouvent un effort, un sentiment irréductible d'activité, et un changement qui est l'aboutissement de l'effort. Tous les phénomènes de conscience sont, en fin de compte, des actes de volonté.

E. Wiersma. *La méthode des combinaisons d'Ebbinghaus.* — Cette méthode consiste à faire compléter par des enfants, ou par des sujets d'intelligence bornée, un texte dans lequel on a supprimé des syllabes, des parties de syllabes ou des mots : la proportion des fautes fournit une indication quantitative sur le travail intellectuel. D'après les expériences de Wiersma, faites sur des écoliers d'âges différents, la méthode rend de bons services. Mais il ne faut pas prendre des textes trop faciles, et il est bon d'employer plusieurs textes de difficulté différente.

F. Schumann. *Contributions à l'analyse des perceptions visuelles* (fin). — Deux articles, terminant le travail (les deux premiers articles ont paru dans les tomes 23 et 24 de *Z. f. Ps.* et ont été analysés dans *R. Phil.*, 1901, I, et 1902, I). Schumann s'occupe maintenant de l'appréciation comparative des grandeurs perçues en succession. On admet couramment que, dans ce cas, nous gardons une image de la première perception et que la comparaison se ramène à porter les deux objets l'un sur l'autre au moyen de la première image et de la deuxième perception. Contrairement à cette opinion, Schumann soutient que, au moment où se produit la deuxième perception, nous n'avons généralement plus d'image de la première, au moins d'image consciente, ce qui ne nous empêche pas de porter le jugement de comparaison. Schumann appuie cette opinion sur son observation subjective personnelle et celle de la presque unanimité de trente sujets avec qui il a fait des expériences sur la comparaison successive de distances, de lignes droites, d'arcs, de cercles et de rectangles. Un certain nombre de ses sujets, et lui-même, ont pu constater l'influence exercée sur la formation du jugement de comparaison par ce qu'il appelle des impressions accessoires (*Nebeneindrücke*) : par exemple, en regardant la deuxième ligne, on a l'impression qu'une figure égale à la première se découpe sur la deuxième (si la deuxième est sensiblement plus grande), ou bien sur la deuxième et sur le fond (si la deuxième est sensiblement plus petite), et il arrive que l'esprit est frappé par cette ligne ainsi découpée qui occupe pour un court

moment le premier plan de la conscience; si l'on compare des cercles et si le deuxième est plus grand, il semble qu'un cercle concentrique égal au premier se découpe dans le deuxième et qu'il se produit ensuite une extension (*Ausdehnung*) de l'attention dans tous les sens; si le deuxième est plus petit, il se produit une contraction (*Zusammenziehung*) de l'attention. Enfin Schumann attache beaucoup d'importance à l'impression de grandeur absolue ou de petitesse absolue que produisent les objets. Toutes ces impressions accessoires proviennent de ce qu'il subsiste des résidus de la première perception qui influencent la deuxième. Quant à la prétendue « conscience de la différence », c'est un « phénomène mythique », que l'observation subjective ne saisit jamais. La comparaison de succession se ferait donc au moyen de critères médiats, du moins d'une façon prédominante. Il n'en est pas de même chez le jeune enfant, qui doit porter son jugement de comparaison en constatant que, de deux objets placés l'un à côté de l'autre ou l'un derrière l'autre, il y en a un qui dépasse l'autre. Lorsque l'enfant arrive à faire des comparaisons successives, il est possible qu'il conserve une image consciente de la première perception et qu'il ramène sa comparaison successive à une comparaison simultanée. Mais, lorsque des associations convenables sont formées dans son esprit, l'image consciente, qui devient inutile, disparait, et les impressions accessoires, même très fugitives, suffisent à déterminer le jugement de comparaison et d'appréciation des grandeurs. Quant aux illusions optiques, Schumann y voit de pures « illusions du jugement », c'est-à-dire des perturbations du processus de comparaison : une preuve en est que ces illusions diminuent ou même disparaissent quand on répète assez longtemps et avec assez d'attention la comparaison des grandeurs qu'il s'agit d'apprécier.

H. Ebbinghaus décrit *un nouvel appareil à chute pour le contrôle du chronoscope de Hipp.* — Cet appareil est fabriqué, sur les indications d'Ebbinghaus, par Tiessen, à Breslau.

R. Müller. — *Observations critiques sur l'emploi des courbes pléthysmographiques pour les questions psychologiques.* — Müller soutient que les variations des courbes pléthysmographiques ne sont liées en aucune façon à des phénomènes psychiques et il conclut qu'il faut rejeter les tentatives de Lehmann et de Wundt pour établir une symptomatologie des émotions au point de vue de la circulation et de la respiration.

R. Saxinger. *La psychologie des dispositions et les composés émotionnels.* — Analyses fondées sur des faits d'observation courante Saxinger soutient que des émotions multiples, agréables ou désagréables, peuvent exister simultanément dans une même conscience, mais sans se combiner, sans se compenser ou s'annuler réciproquement, sans se renforcer les unes les autres : il n'existe pas d'autres composés émotionnels que ces coexistences d'émotions; l'attention se porte tantôt sur l'une, tantôt sur l'autre, de façon à produire une

apparence d'oscillation dans le mouvement émotionnel : mais c'est seulement l'attention qui oscille. Les apparences de compensation ou de renforcement réciproque s'expliquent par le jeu des dispositions émotionnelles : ce sont les dispositions émotionnelles qui sont affaiblies ou renforcées par l'action des émotions de même espèce ou d'espèce contraire.

L. W. Stern. *Le variateur des sons musicaux.* — Stern décrit la dernière forme d'un appareil de son invention qu'il a perfectionné à plusieurs reprises depuis 1895. Le principe de l'appareil est toujours le même : le son est produit par un courant d'air qui entre par une ouverture étroite dans une bouteille contenant un liquide dont on peut faire varier le niveau. Sous sa forme actuelle, l'appareil permet de produire une suite de sons dont la hauteur varie d'une façon parfaitement continue : pendant que le son se produit, on peut en modifier la hauteur à volonté et connaître toujours le nombre exact de vibrations auquel il correspond. Le son garde une intensité constante. Enfin on peut produire deux ou plusieurs sons simultanément et faire varier l'un de ces sons graduellement pendant que les autres restent constants. L'appareil est fabriqué par Tiessen, à Breslau.

W. v. Zehender. *Réfutation d'une critique de Storch*, parue en octobre 1902, dans *Centralblatt für Nervenheilkunde und Psychologie*, au sujet d'un travail de Zehender, publié d'abord dans *Z. f. Ps.* (XX et XXIV), sur la forme de la voûte céleste et des illusions optiques.

Foucault.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Annales de l'Institut international de sociologie, t. X. In-8°, Paris, Giard et Brière.

Worms. — *Philosophie des sciences sociales*, t. II : *Méthode des sciences sociales*. In-8°, Paris, Giard et Brière.

Études sur la philosophie morale au XIXe siècle (neuf conférences aites à l'École de morale). In-8°, Paris, F. Alcan.

Toulouse, Vaschide et Piéron. — *Technique de psychologie expérimentale*. In-12, Paris, Doin.

G. Janssens. — *Le néo-criticisme et Ch. Renouvier*. In-8°, Louvain (Institut supérieur de philosophie); Paris, F. Alcan.

M. Verworn. — *Naturwissenschaft und Weltanschauung*. In-12, Leipzig, Barth.

Pfander. — *Einführung in die Psychologie*. In-8°, Leipzig, Barth.

Loria. — *Verso la giustizia sociale*. In-8°, Milano.

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, Boulevard Saint-Germain, Paris.

POUR PARAITRE le 1er DÉCEMBRE 1904

REVUE GERMANIQUE

Allemagne — Angleterre

L'intérêt croissant avec lequel le public français s'occupe des littératures et civilisations étrangères et le développement nouveau qu'a pris dans ces derniers temps chez nous l'étude des langues vivantes, permettent de croire que le moment serait favorable pour créer une Revue spécialement destinée à tenir le public au courant du mouvement des idées en Allemagne et en Angleterre.

Dans ces conditions, les universités de Lille, Lyon et Nancy se sont associées pour subventionner une " **Revue germanique** " qui paraîtra sous leurs auspices à partir du 1er janvier 1905. Cette Revue n'a, bien entendu, nullement le caractère d'une entreprise régionale : elle est l'œuvre collective des germanistes et anglistes français unis dans la volonté commune de créer et de faire vivre une publication destinée à centraliser, à grouper, à coordonner leurs travaux et leurs efforts.

La " **Revue germanique** " s'occupera plus particulièrement de tout ce qui touche à l'Allemagne et à l'Angleterre, mais fera également une place aux travaux concernant les pays scandinaves et la Hollande. Bien qu'elle s'adresse en première ligne aux spécialistes, historiens, littérateurs ou philologues, professeurs d'universités, de lycées et de collèges, pour qui la connaissance de la langue, de la littérature et de la civilisation des pays du Nord est une nécessité professionnelle, elle ne sera pas uniquement une Revue d'érudition, mais elle fera appel, d'une manière générale, à tous ceux qui s'intéressent en France à l'évolution historique et au développement présent de l'Allemagne et de l'Angleterre.

CHAQUE NUMÉRO CONTIENDRA :

1° DES ARTICLES ORIGINAUX, sur toutes les manifestations de la civilisation, histoire, littérature et art, philologie, philosophie et sociologie, pédagogie, etc.

2° Des notes et documents, où trouveront place de courtes notices, des remarques sur des points de détail, des publications de textes ou documents inédits, etc.

3° Des revues annuelles, destinées à tenir le public français au courant du mouvement d'idées contemporain, et où seront analysées et appréciées les principales publications de l'année dans tous les ordres de matières dont s'occupe la *Revue*. Elles comprendront les rubriques suivantes : *Histoire des idées — Littérature allemande — Littérature anglaise — Littérature scandinave — Littérature comparée — Histoire — Art septentrional — Philologie germanique.*

4° Une *Bibliographie* mentionnant les livres nouvellement parus.

La " **Revue germanique** " sera publiée en 5 livraisons grand in-8, paraissant les premiers *Janvier*, *Mars*, *Mai*, *Juillet*, *Novembre*, et formera chaque année un volume d'environ 640 pages.

Le prix de l'abonnement est fixé à 14 fr. par an pour Paris et 16 fr. pour les départements et l'étranger; la livraison 4 fr.

PRINCIPAUX COLLABORATEURS :

MM. Ch. Andler, Angellier, Joseph Aynard, Baldensperger, V. Basch, Alexandre Beljame, F. Benoit, Chevrillon, Ernest Chuquet, Delacroix, Delbos, Denis, Ehrhard, Firmery, Robert Gauthiot, Victor Henry, Hovelacque, Camille Jullian, Ernest Lavisse, Legouis, Jules Legras, Lévy-Brühl, Ernest Lichtenberger, Henri Lichtenberger, Albert Métin, Camille Mauclair, Edgard Milhaud, Gabriel Monod, Muret, Pariset, Piquet, Rodolphe Reuss, Romain Rolland, Rouge, Ch. Seignobos, Émile Stapfer, P. Verrier, etc.

Secrétaire général pour l'année 1905,
M. Henri Lichtenberger
Professeur de littérature étrangère
à l'Université de Nancy.

Secrétaire de la rédaction,
M. Joseph Aynard
Agrégé d'anglais.

La première livraison (Janvier 1905) sera adressée gratuitement à toute personne qui en fera la demande à la librairie FÉLIX ALCAN; elle sera publiée le 1er Décembre 1904.

924-01. — Coulommiers. Imp. PAUL BRODARD. — 8-04.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

VINGT-NEUVIÈME ANNÉE. N° 10 OCTOBRE 1904

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE :

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1904

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD

LE PARALLÉLISME PSYCHO-PHYSIQUE

ET SES CONSÉQUENCES[1]

Si l'on veut voir dans le parallélisme psycho-physique autre chose que ce que le positivisme y a cherché jusqu'ici : la constatation de concomitances de plus en plus nombreuses entre des faits corporels et des faits de conscience, on se trouve en présence d'une doctrine dont les contours sont encore très incertains et qui ne s'imposera pas sans de vives résistances, car, sous sa forme complète, le parallélisme aboutit à deux affirmations radicales : l'automatisme et la conscience épiphénomène.

Sous la forme parfaite, le parallélisme reste encore à définir, mais ses formes mitigées sont déjà nombreuses et contradictoires. Elles ont en général cet avantage de mettre en évidence ce principe d'hétérogénéité psycho-physique qui tend de plus en plus à dominer la psychologie. Distinguer soigneusement la conscience du mouvement, l'esprit du corps, même en ces points où ils paraissent encore presque indiscernables — l'image motrice, par exemple, — rendre ainsi au corps le mouvement sous toutes ses formes et ne laisser à l'esprit que ce qui lui appartient en propre, en lui restituant ce que le corps semble lui avoir dérobé — la douleur dite physique, par exemple, — tel est le but vers lequel convergent toutes les recherches de fait. Mais ce qu'il est intéressant de savoir, c'est si le parallélisme, c'est-à-dire l'exploitation rigoureusement logique du principe d'hétérogénéité psycho-physique, peut se suffire à lui-même non seulement en fait mais en principe, et si, entre ces deux limites extrêmes, l'automatisme et la conscience épiphénomène, la place est assez large pour que la psychologie puisse s'y mouvoir tout entière et sans regrets. En présence du parallélisme,

1. Cf. Busse, *Geist und Körper, Seele und Leib* (Leipzig, 1903); c'est une étude très substantielle de la question du parallélisme. Cet ouvrage a été critiqué par M. Claparède dans les *Archives de psychologie de la Suisse romande* (t. III, n° 9). L'article qu'on va lire est uniquement consacré à rechercher les conclusions auxquelles aboutit le parallélisme, si l'on exploite rigoureusement le principe qui le soutient.

en effet, on ne peut dresser que des doctrines de caractère plus ou moins métaphysique qui admettent d'une façon quelconque une interaction entre le corps et la conscience, soit que le corps agisse sur l'esprit, ce qui ne se comprend point, soit que l'esprit agisse sur le corps, ce qui ne se comprend pas davantage. Le parallélisme, si on en tire tout ce qu'il contient, doit se dispenser, semble-t-il, de ces hypothèses onéreuses.

I

On peut remarquer en commençant que ce nom de parallélisme n'est pas heureusement choisi. Il évoque en effet l'idée de deux lignes ou séries situées dans l'espace, et il encourage ainsi une matérialisation de la conscience contre laquelle nous devons nous défendre par-dessus tout. On est en effet amené, de cette façon, à rendre d'une main à l'esprit ce qu'on lui a retiré de l'autre, et on aboutit ainsi, — le cas est fréquent, — sous couleur de psychologie, à faire simplement de la physiologie déguisée. Nous verrons plus loin que les doctrines à base de transcendant ne se sont développées et ne se soutiennent encore que par un procédé qui consiste à voir dans la conscience une sorte de duplicat du corps, plus subtil que lui, mais matériel encore, et évoluant dans l'espace, en sorte que les propriétés transcendantes que l'on confère alors à l'esprit ne sont, en fin de compte, que des propriétés du corps; on n'a fait que les dérober au corps réel pour les attribuer à un corps imaginaire, tout aussi matériel que l'autre, en dépit de son nom d'esprit. Pour nous, exprimer par des comparaisons empruntées au monde sensible les faits de la vie conscience ne peut être un procédé licite qu'à condition que nous n'en soyons pas les dupes. On se servira donc ici du mot parallélisme parce qu'il a force d'usage, mais en faisant des réserves sur la valeur des métaphores qu'il engendre : elles sont toutes fausses à quelque degré.

Les théories parallélistes peuvent se ramener à trois groupes principaux : 1° on attribue la conscience à tous les phénomènes de la vie; 2° on la réduit à un certain nombre de fragments correspondant à des synthèses physiologiques relativement indépendantes; 3° on ne l'accorde qu'à une seule zone de faits physiologiques.

Le parallélisme complet suppose que la conscience accompagne toutes les manifestations de la vie organisée. Du haut en bas de la la série soit phylogénique, soit ontogénique, la correspondance est rigoureuse. « Où il y a vie, il y a conscience. » Cette conscience existe en fonction de la complexité des phénomènes vitaux, c'est-à-

dire sous une forme rudimentaire chez les organismes inférieurs, et probablement chez les végétaux eux-mêmes. Partout où l'on constate la cellule, on y loge un fait de conscience atomique, pourrait-on dire; ce fait de conscience devenant de plus en plus complexe au fur et à mesure que les éléments cellulaires se systématisent, deviennent capables d'une réceptivité plus large, d'une activité mieux composée. Au-dessous de la cellule, on s'arrête; la conscience existe-t-elle à l'état diffus dans les éléments matériels dont la cellule se compose? On incline à penser que, tant que certaines conditions ne sont pas réalisées, la conscience n'apparaît pas, et qu'elle n'existe pas plus à l'état élémentaire dans la matière brute que la couleur rouge n'existe dans le fer à la température ordinaire. Certaines conditions étant réunies, la conscience apparaît. Pas plus, du reste, que l'aspect rutilant ne dépense la chaleur dont il n'est qu'un signe, la conscience ne transforme la matière en quelque chose de différent d'elle. Elle n'est pas un effet, au sens propre du mot : transformation d'énergie, elle est un pur épiphénomène, l'aspect essentiellement subjectif d'un certain progrès dans l'organisation de la matière. Ici donc, on suppose que la conscience apparaît en même temps que la vie et se complique avec elle. Au-dessous de notre conscience proprement dite existent d'autres consciences, plus ou moins fragmentaires, que notre moi ignore. Cette forme du parallélisme, ou panpsychisme, est aujourd'hui banale. Elle a, outre l'avantage d'être la plus logique de toutes, celui de nous débarrasser du mot *inconscient*, qui est très obscur. Il n'y a plus ici que du *subconscient*, des consciences étagées les unes sur les autres, et descendant par des dégradations successives jusqu'à la forme élémentaire.

Cependant, même dans cette hypothèse du panpsychisme, il y a encore des degrés. On peut admettre en effet que la conscience n'apparaît que lorsque le courant nerveux traverse le système de cellules formant une synthèse, et, pour reprendre la comparaison de Herzen, qu'elle s'allume alors, comme une lampe à incandescence, qui s'éteint quand le courant n'y circule plus; ou bien que la cellule nerveuse contient, tant qu'elle reste vivante, le fait de conscience élémentaire qu'elle a reçu en dépôt. Dans ce second cas, ce qu'on pourrait appeler le matériel démontable de nos sentiments et de nos pensées serait perpétuellement présent dans le subconscient sous forme pour ainsi dire pulvérulente. Ces éléments de conscience se disposeraient temporairement en dessins définis, en systèmes pourvus de sens, mais, même dans leurs instants de repos, la conscience continuerait de les habiter. On peut donc, dans l'hypothèse panpsychiste, soit se représenter l'axe cérébro-spinal comme rempli,

jusqu'en ses parties les plus profondes, par un nombre incommensurable de particules de conscience, soit supposer que ces particules ne s'éveillent que dans les cas où la cellule qui en est le siège entre dans une synthèse sous l'influence d'une excitation quelconque. Les deux hypothèses sont aussi valables l'une que l'autre. En pareille matière, du reste, tout est hypothèse, puisque le fait de conscience, sous quelque forme qu'on le considère, est essentiellement hypothétique.

Une autre forme du parallélisme suppose que la conscience ne coïncide pas avec tous les phénomènes de la vie, mais qu'elle n'apparaît que lorsque certaines conditions particulières se trouvent réalisées. Quelles sont ces conditions? On ne le sait pas au juste. Cependant on tend généralement à distinguer deux sortes de phénomènes vitaux. Les uns, qui seraient de purs mécanismes, la reproduction exacte de faits antérieurs, les autres qui seraient dans quelque mesure une innovation, une adaptation à des conditions nouvelles. Les faits de la première catégorie seraient inconscients, ceux de la seconde seraient accompagnés de conscience. La conscience serait ainsi le signe intérieur d'une spontanéité physiologique, dont le caractère subjectif serait le choix. Peut-être n'est-il pas sans danger de faire du choix le signe propre de la conscience, car certains faits psychologiques indubitables, la douleur par exemple, et la sensation élémentaire ne sont pas des choix. Cette forme mitigée du parallélisme ne répond pas à cette objection. Elle juxtapose la conscience à cette catégorie de mouvements corporels qui constituent des synthèses en voie de formation. Lorsque ces mécanismes sont devenus parfaits, la conscience les abandonne pour se reporter sur d'autres, au fur et à mesure qu'ils se créent.

Cette hypothèse est parfaitement valable, à condition qu'elle respecte le principe d'hétérogénéité, c'est-à-dire qu'on n'attribue pas à la conscience d'autre rôle que d'être le signe intérieur d'un choix opéré par l'organisme lui-même, d'un choix purement physiologique, à condition aussi qu'on consente à reconnaître ce choix partout où il se trouve, c'est-à-dire non seulement dans ces choix très apparents qui se dénoncent par l'aveu même du sujet, mais aussi dans un très grand nombre de cas où le pur automatisme, quelque confirmé qu'il paraisse à première vue, semble cependant s'accompagner de réadaptation à un degré quelconque. Existe-t-il, à vrai dire, des fonctions corporelles rigoureusement automatiques, des mécanismes absolument clos? C'est très douteux. Le corps change à tout instant, et notre milieu intérieur ne reste jamais le même. Un muscle ne rencontre jamais deux fois la même résistance

de la part du membre qu'il soulève. La digestion, la circulation, toutes ces fonctions en un mot auxquelles on attribue le caractère automatique s'exercent dans des conditions éminemment variables, car le *tonus* vital oscille perpétuellement autour d'un centre théorique où il ne s'arrête jamais. Il y a donc lieu de supposer jusque dans ces centres quasi réflexes une marge de réadaptation constante, aussi minime qu'on le voudra, mais qui théoriquement n'est pas nulle, et par conséquent d'y supposer également de la conscience, ou plutôt de la subconscience, car ce n'est que rarement, comme on le sait, que ces faits de conscience sous-jacents viennent s'agréger à la concience proprement dite.

On est conduit aux mêmes conclusions si l'on en examine la série animale dans son ensemble. Les organismes les plus inférieurs sont-ils jamais complètement adaptés, complètement automatiques? C'est douteux pour des raisons analogues. Leur milieu tant intérieur qu'extérieur varie toujours, plus ou moins. L'hypothèse paralléliste doit donc logiquement distribuer ici la conscience dans la série animale dans la mesure où la réadaptation, le choix physiologique s'y manifeste, et y supposer des subconsciences dans le cas de réadaptation partielle de ces organismes.

Une dernière forme du parallélisme réduit la conscience à une seule zone. La série des faits corporels dépasse alors de beaucoup, par son extrémité inférieure la série des faits de conscience, la conscience n'accompagnant plus que la plus complexe de nos synthèses organiques. Le parallélisme est ici très limité. La conscience constitue une zone éclairée, unique et mobile, au-dessous de laquelle règne une obscurité complète. Il n'y a plus de subconscient, il n'y a plus que de l'inconscient, c'est-à-dire du physiologique pur. C'est l'hypothèse du sens commun, c'est aussi la plus difficile à soutenir; elle a cependant cet avantage, comme on le verra plus loin, de mettre en relief cette idée de spontanéité physiologique qui est une des plus riches de la philosophie contemporaine. Nous comprenons alors que certains actes très complexes, ceux par exemple qui se manifestent dans les personnalités secondaires d'un sujet hystérique, peuvent être conçus indépendamment de toute intervention de la conscience, qu'ils se suffisent à eux-mêmes et s'expliquent par eux-mêmes en tant que processus purement physiologiques, qu'ils peuvent revêtir toutes les apparences de la vie consciente sans que la conscience y intervienne, en un mot que le corps, agissant par ses seules forces, peut produire des actes qui impliquent un choix.

Encore un effort, nous arriverons à concevoir que dans notre per-

sonnalité première elle-même, la conscience n'existe qu'à titre d'épiphénomène.

Que conclure de cela? C'est qu'il n'y a pas de signe objectif de la conscience et qu'il est impossible de fixer scientifiquement les points où elle apparaît et les zones auxquelles elle se limite. Une seule conscience est indubitable, la mienne, hors de là tout est hypothèse, et le parallélisme psycho-physique contient, comme on le voit, dans la mesure où il affirme la conscience, une part plus ou moins grande d'hypothèse. Il juxtapose à la série des faits corporels observables une série de faits d'ordre extra-scientifique, plus ou moins vraisemblables mais qu'aucune expérience ne pourra jamais vérifier. Lorsque, dans un article très remarquable, M. Claparède se posait cette question : Les animaux sont-ils conscients? et qu'il concluait que nous n'en pouvons rien savoir et que nous ne le saurons jamais, il semblait sous-entendre qu'on pouvait, à propos de l'homme, poser la même question et faire la même réponse. La conscience chez autrui est infiniment vraisemblable, toutes les apparences nous incitent à l'accepter comme un fait, mais elle n'est pas un *fait*, elle n'est qu'une hypothèse. Et, l'hypothèse acceptée, nous ne trouvons, entre celle qui se limite à notre prochain et celle qui descend jusque dans les plus lointaines profondeurs de la vie qu'une différence de degré. Si l'on descend sur cette pente (et il y a tout avantage à s'y engager) on glisse de proche en proche jusqu'à des faits où les apparences sont absolument muettes. J'accorde sans hésiter la conscience aux autres hommes, parce qu'il est infiniment peu probable que je sois le seul à jouir d'un traitement de faveur au milieu d'un monde de vivants sans âme, mais je suis conduit aussitôt à aller plus loin, et à morceler cette conscience que je déclare d'abord unique. La personnalité seconde ou troisième d'un sujet hypnotisé manifeste dans certains cas ce que nous considérons comme le signe de la conscience, avec autant de vraisemblance que sa personnalité première. Si le sujet Louise se double d'une seconde personne, Eugénie, on est obligé d'accorder la conscience à Eugénie comme à Louise, à moins de ne l'accorder ni à l'une ni à l'autre, car si nous conférons sans hésiter la conscience à Louise parce qu'elle possède à ce moment-là les centres de la parole et qu'elle nous affirme qu'elle sent, Louise, au même moment, nous donne par l'écriture des assurances semblables. Les travaux de M. Pierre Janet ont mis ces faits en évidence, en nous montrant que tous ces signes extérieurs dont on fait la marque de la conscience peuvent se diviser en systèmes indépendants, et qu'il n'y a aucune raison valable pour attribuer la

conscience à l'un des systèmes, en la refusant à l'autre. Et si nous consentons à accepter cette hypothèse, que les faits semblent nous imposer, de consciences simultanées, l'affirmation du sujet n'est plus une garantie nécessaire, et, des subconsciences d'aspect presque normal dont il s'agit ici, nous descendons peu à peu, soit dans l'individu, soit dans la série animale, à ces centres conscients de spontanéité physiologique dont on a parlé plus haut. Ici, à la vérité, on peut s'arrêter, mais on a également le droit de descendre jusqu'aux bornes les plus extrêmes du panpsychisme.

Quelle que soit la libéralité avec laquelle elles répartissent la conscience en regard des phénomènes de la vie, ces théories ont toutes ceci de commun que toute interaction, toute communication entre les faits de l'ordre physique et les faits de l'ordre mental est catégoriquement niée. De plus, et l'on comprendra mieux pourquoi par la suite, les faits de l'ordre corporel sont la condition des autres, ils sont *premiers*, en sorte qu'on admet que des phénomènes vitaux puissent n'être pas accompagnés de conscience, mais qu'on n'admet point que des faits de conscience puissent se produire en dehors d'un conditionnement corporel. La psychologie positive ne peut pas encore déterminer les phénomènes physiologiques auxquels correspondent tel ou tel fait de la vie consciente, mais elle déclare *a priori* que ces phénomènes existent, et qu'ils seront déterminés tôt ou tard. En effet, le mouvement ne pouvant pas être conçu autrement que comme une propriété de la matière, le corps doit se suffire à lui-même, trouver en lui-même non seulement la force qui produit ses actes apparents, mais celle qui leur fait subir leur élaboration préalable, cette préparation que l'on considère à tort comme l'œuvre de la pensée pure.

Il faut reconnaître cependant qu'il y a sinon un abîme, tout au moins une très grande distance entre le but déclaré du parallélisme : établir les équivalents physiques de tous les phénomènes mentaux quels qu'ils soient, et les résultats qu'il a atteints jusqu'ici. Il n'a accompli qu'une très faible partie de sa tâche ; il n'a, comme on le verra plus loin, découvert que les conditions les plus extérieures, non les conditions immédiates et réelles de quelques phénomènes mentaux ; les faits supérieurs de la vie consciente restent jusqu'ici hors de ses prises. Mais autre chose est de constater que les résultats acquis sont encore très imparfaits, autre chose est de mettre en doute un principe et une méthode, et, sous prétexte que le parallélisme n'est encore qu'incomplètement vérifié, d'accepter comme possible une infraction ruineuse à l'hétérogénéité psycho-physique en arrêtant, à partir du degré où l'expérience devient

muette, la série corporelle pour la prolonger, pour ainsi dire, par la série consciente. Cette hypothèse, qui est celle du spiritualime, admet, au-dessus des faits de parallélisme acceptés pour les régions inférieures de la vie mentale, une sorte de région privilégiée où l'esprit existerait seul, sans conditionnement physiologique, et d'où il interviendrait pour déverser dans le corps ses virtualités propres. On dote ainsi la conscience d'une façon plus ou moins avouée de ces propriétés motrices, qu'il est impossible pourtant de concevoir ailleurs que dans la matière et dans l'étendue. L'esprit est alors considéré comme une sorte de chose agissante, de force « immatérielle » qui trouve cependant moyen de s'insérer dans le réseau des forces physiques et d'en diriger l'emploi. On néglige du reste de nous faire comprendre à quel point exact cette force spéciale, immatérielle, vient agir sur le corps, et comment elle y agit, et, si l'on prétend nous en indiquer le mécanisme, on ne nous montre pas en quoi cette façon diffère, par son mode d'emploi, de toutes ces autres forces qui sont des propriétés du corps. Ainsi, d'une part, on ne peut faire autrement que de considérer l'esprit comme une force sous peine de revenir par une voie détournée à la théorie de la conscience épiphénomène, et d'autre part, si on en fait une force, on lui confère en sous-main des propriétés essentiellement semblables à celles du corps organisé. Il s'en faut donc de beaucoup que l'hypothèse spiritualiste ait atteint le degré de clarté qui obligerait le parallélisme à douter du principe qui le soutient. Si ce qu'on a appelé « l'écart psycho-physique » devenait une certitude, le parallélisme serait ruiné à la base et perdrait toute sécurité pour l'avenir. Si au contraire cette idée d'une action exercée par l'esprit sur le corps n'est qu'une illusion très ancienne et très fortement enracinée, mais dont on peut cependant définir les causes et le mécanisme, le parallélisme n'a qu'à écarter cette hypothèse pour trouver devant lui la route libre.

II

Il n'est donc pas sans intérêt de rechercher d'abord comment a pu naître cette conception, encore très vivante, d'un esprit agissant sur le corps et lui imprimant ses directions, d'une causalité prenant sa source, non seulement hors du corps organisé, mais hors des limites de l'univers sensible. En d'autres termes, comment s'est formée cette conception symbolique illégitime du transcendant, et quelles sont les raisons qui lui conservent son crédit?

Ces causes sont de deux sortes, psychologiques et historiques.

Dans la réalité des faits, il est bien entendu qu'elles se compénètrent; ce n'est que par analyse qu'on les distingue ici.

Ce qui donne a toute heure sa vraisemblance à l'idée du transcendant, c'est qu'il semble correspondre à un fait très simple et d'expérience journalière. Notre pensée nous apparaît comme la cause de nos actes parce qu'elle précède nos actes. Nous disons cent fois par jour : « Je vais faire ceci ou cela », et nous considérons invinciblement l'image de l'acte comme une cause, et l'acte comme un effet. L'idée que ce sont, non pas ces images, mais leurs « traces », leurs concomitants physiologiques qui constituent les antécédents réels de nos actes, les mouvements antérieurs dont nos mouvements réels sont issus, n'est familière qu'à un très petit nombre d'esprits, et depuis très peu d'années. Ce préjugé que la pensée est la cause de l'acte parce qu'elle en est l'antécédent a donc tous les caractères d'une association indissoluble. C'est là, en grande partie, ce qui explique sa prodigieuse vitalité : le miracle se dissimule ici sous l'habitude[1].

Cette illusion d'optique interne, qui nous fait voir dans notre pensée l'antécédent de nos actes provient de la façon même dont nous connaissons les mouvements intimes de notre cerveau. En effet, tous les mouvements de l'univers objectif nous apparaissent comme des transports de force dans l'espace, sauf les modifications de la substance grise qui ne nous sont connues que sous la forme de

1. Ajoutons, du reste, que tout se passe, en dernière analyse, *comme si* notre pensée produisait réellement nos actes. En effet, lorsqu'on pousse la théorie de la conscience épiphénomène jusqu'à ses dernières conséquences, on arrive, comme on le verra par la suite, à cette conclusion qu'on peut pratiquement accepter les formules en usage, en considérant nos faits de conscience par leur face objective, c'est-à-dire en tant qu'échanges et modifications de la substance nerveuse.

Dans le cas où l'on objecterait que l'acte lui-même est un fait de conscience récurrent, on déplacerait simplement la difficulté sans la résoudre. L'idéalisme n'est aucunement la solution du problème qui nous occupe. Il lui faut toujours, en fin de compte, pratiquer dans le monde des images une coupe qui sépare ce système d'images que nous appelons les objets de cet autre système d'images que nous appelons nos faits de conscience. La question reste donc intacte. Je ne conçois pas que l'image de cette lampe produise cette autre image qui est le mouvement de mon bras, tandis que je conçois que l'image de certains petits mouvements de mon cerveau se continue par l'image des mouvements de mon bras. Ici, notre habitude invincible de juxtaposer les images dans l'étendue se trouve satisfaite. La science, à cet égard, n'est pas autre chose qu'un effort pour disposer des images en séries ininterrompues. On pourrait évidemment transcrire en cette langue toute la doctrine paralléliste, et le principe d'hétérogénéité lui-même, mais sans grand profit : après cet immense détour il faudrait revenir au sens commun. On peut en dire autant du matérialisme; il faut y pratiquer, inversement, la même coupe. Nous retrouverons cette question plus loin en examinant la définition de l'image récemment proposée par M. Pierre Bonnier.

faits de conscience. Au moment où les excitations du dehors pénètrent dans les centres nerveux, nous perdons leur trace, et elles changent pour nous d'aspect et de nom. On passe ainsi, sans s'en rendre compte, de l'ordre objectif à l'ordre subjectif, de la série motrice à la série consciente, et cette séquence invariable se transforme en causalité. Il se produit ici entre les deux séries hétérogènes un croisement tout spécial; le côté moteur reste ignoré, pendant cette phase du fait, pour reparaître ensuite sous forme de mouvements efférents, pendant que le côté conscient s'efface à son tour par une chute plus ou moins complète dans le subconscient. En fait, si l'on y regarde de près, le déterminisme n'est pas violé ici plus qu'ailleurs, « l'entorse » qu'on lui fait subir, n'est qu'apparente [1], et les deux séries, motrice et consciente, se juxtaposent, comme toujours, sans se confondre.

Lors donc que la psycho-physiologie répète à satiété ces formules : « toute image aboutit à un mouvement », ou encore « il y a de l'acte dans toute pensée », etc., elle emploie des expressions sur le sens desquelles nous ne devons pas nous méprendre. Elle n'entend aucunement exprimer un rapport de causalité entre l'image et le mouvement, entre la pensée et l'acte, elle affirme simplement que les échanges intracérébraux, les « traces » dont la pensée est la traduction subjective, tendent en principe à se prolonger en mouvements musculaires. On peut, il est vrai objecter que ces échanges intracérébraux sont très peu connus, mais entre admettre qu'on les connaît mal et prétendre qu'ils n'existent pas, il y a l'abîme qui sépare une hypothèse de nature essentiellement scientifique d'une croyance métaphysique, informulable en langage clair.

Ajoutons que la pensée semble jouer, dans notre existence journalière, un rôle beaucoup plus compliqué que celui d'une cause pure et simple. Lorsqu'une image, ou plus exactement un système d'images se déploie dans la conscience pour y appeler un acte, cette représentation de l'acte à produire ne s'éclipse pas aussitôt que l'acte réel est commencé. Elle dure pendant un temps plus ou moins long et le sujet est ainsi porté à la confondre avec le but réel vers lequel il se dirige. Il la localise, jusqu'à un certain point, dans l'espace, et la considère comme agissant sur lui par une sorte d'attraction qu'il appelle finalité. Une théorie de l'association des images expliquées par un emboîtement de tendances explique suffisamment ce fait. Bornons-nous à dire ici que l'illusion d'une finalité disparaît si l'on considère seulement l'aspect objectif du fait, ou, plus simple-

1. Cf. Dr Edouard Claparède, Les animaux sont-ils conscients? (*Revue philosophique*, mars 1901); — *L'association des Idées*, p. 5.

ment, si l'on examine une carte du système nerveux. Là, en effet, entre le cerveau, point de départ, et le muscle, point d'arrivée, on ne trouve plus qu'une succession de mouvements telle que ce qui paraît une fin, aux yeux de l'esprit, n'est, dans l'ordre corporel, qu'une cause pure et simple. En d'autres termes, ce qui est une fin pour la conscience n'est jamais qu'une cause pour le corps. L'aspect particulier de l'opération mentale s'explique ici par une particularité anatomique : la situation qu'occupe, à l'égard du reste du corps, le cerveau considéré comme un réservoir d'énergie.

En dehors de ces causes, pour ainsi dire structurales, il en est tout un groupe d'autres, d'ordre moral, social, économique même, qui alimentent encore la croyance à une efficacité transcendante de l'esprit. S'il est une doctrine qu'on ne puisse pas isoler de ses antécédents historiques c'est bien celle-ci, car le spiritualisme étend ses racines dans toutes les directions du passé. Mais ce sont surtout deux grands préjugés dont on va parler qui l'ont aidé à prendre sa forme et qui le soutiennent encore.

Le préjugé de l'infériorité du corps en face de l'esprit imprègne toujours la philosophie. Elle l'a recueilli de la théologie, en même temps que le dogme de l'opposition de la Nature et de la Grâce encore très vivant, quoiqu'il ait dépouillé son ancien attirail dogmatique. Au corps les fonctions basses et la dissolution finale, à l'âme les fonctions nobles et un avenir éternel. C'est le corps qui digère et c'est l'âme qui prie, etc. Ce préjugé de l'infériorité du corps, qui se manifeste encore journellement de la façon la plus naïve, devait forcément naître en un temps où l'on ignorait tout, ou peu s'en faut, des propriétés de la matière organisée. Les fonctions les plus nobles, celles du cerveau, n'étant alors connues, comme on l'a vu plus haut, que sous formes d'états de conscience auxquels on ne pouvait pas songer à assigner un conditionnement corporel, en sorte qu'on avait le droit, avec la complicité des apparences, de considérer le corps comme essentiellement grossier et l'esprit comme essentiellement subtil. Ajoutons que la structure même de notre organisme, le fait que la pensée se localise malgré nous dans le segment le plus élevé de notre corps fortifiait cette tendance à considérer l'esprit comme quelque chose de supérieur, non pas seulement métaphoriquement, mais topographiquement, si l'on peut dire.

Les hommes, tout en concevant la pensée comme quelque chose d'extra-corporel, l'ont en effet située quelque part, — ils ne pouvaient faire autrement, — et ce quelque part a toujours été une sorte de bâti imaginaire rappelant d'une façon plus ou moins vague la structure même du corps. L'histoire de ce bâti, de ce pseudo-

corps appelé l'esprit reste encore à faire; disons seulement ici que l'effort du parallélisme consiste à faire rentrer le bâti imaginaire dans son lieu réel, le corps, et que toute la psycho-physiologie, depuis bientôt un demi-siècle, prépare ce travail.

Quoi qu'il en soit, ce préjugé de l'infériorité du corps, s'explique par une cause très simple : l'ignorance du corps. L'Église qui, comme on sait, n'a rien laissé perdre, a su tirer, dans son éthique un admirable parti de cette ignorance même. Notre philosophie moderne, tout imprégnée de théologie, malgré ses airs d'indépendance, a conservé le préjugé, bien qu'elle ne puisse plus guère le faire servir aux mêmes usages. Aujourd'hui, l'idée de l'infériorité du corps n'est plus une erreur nécessaire. Si le vulgaire y a encore des droits, les philosophes n'en ont plus. Nous savons désormais trop de choses sur les fonctions de la vie, nous sommes autorisés à trop de pressentiments et d'hypothèses pour ne pas changer d'attitude. Chaque jour nous apporte des témoignages nouveaux de l'inépuisable complexité de la matière vivante, de la délicatesse de ses appareils, de la prodigieuse quantité d'énergie qu'elle emmagasine; nous approchons de plus en plus de cette heure que semblait prévoir Spinoza, où l'on concevra ce dont la nature est capable par ses seules forces et sans concours étranger. Plus l'on considère les propriétés de la matière organisée, plus on y découvre les équivalents physiologiques de ces soi-disant attributs propres de l'âme. Il y a un devenir corporel, comme il y a un devenir mental; une unité organique, comme il y a une unité consciente; une spontanéité physiologique, comme il y a une spontanéité morale. Cette fluidité qu'il est de mode d'admirer dans notre vie consciente, elle est le caractère le plus saisissant peut-être de la matière organisée. Ainsi, les faits les plus éloignés en apparence de tout conditionnement matériel nous apparaissent l'un après l'autre avec leur double aspect conscient et corporel à la fois, jusqu'à l'effort suprême du moi pour se perfectionner toujours, et se dépasser perpétuellement lui-même. Nous n'avons donc plus le droit de penser que le corps, dans son domaine, n'ait pas une importance égale à celle de la conscience dans le sien.

Un autre élément de force du spiritualisme, extérieur a sa valeur propre, c'est qu'il favorise la croyance à la survie individuelle, non seulement par la voie indirecte du préjugé de l'infériorité du corps, mais par des affirmations séculaires. De plus en plus réservé, il faut le reconnaître, sur cette question si délicate, il bénéficie cependant, aux yeux du plus grand nombre, de la faveur qu'il s'est acquise autrefois par des déclarations à tout le moins très hasardées. Si

pourtant un fait reste inaccessible à toute étreinte de la raison comme de l'expérience, c'est assurément celui-là. Il est du pur domaine de la foi, et la philosophie ne peut fournir, à cet égard, ni une preuve, ni un argument valable. Cependant la morale courante repose encore plus ou moins obliquement sur ce préjugé qu'une morale n'est pas possible sans compensations extra-terrestres; préjugé de plus en plus onéreux, car il retarde l'avènement de cette morale nouvelle, qui tend non pas à être une science, mais à utiliser de plus en plus largement le concours de la science pour la réalisation de cet impératif catégorique, antérieur à toute démarche de la raison, qui prend sa source dans la volonté de vivre. Quand la psychologie analyse cette très ancienne idée de survie, elle y trouve ceci : des tendances projetant dans un monde fictif la satisfaction de besoins déçus par la vie réelle. En somme, c'est là surtout un des chapitres de la psychologie de ces états affectifs complémentaires, l'espoir et le regret, faits de la plus haute importance individuelle et sociale, et encore très mal connus. C'est par là seulement qu'on pourra comprendre cette habitude qui pousse tous les peuples, comme tous les individus, à mettre un paradis dans leur passé et dans leur avenir. Le Christianisme, dans ces crises de pessimisme périodique qu'il a traversées, particulièrement au moyen âge, où les conditions d'existence étaient très dures, a lancé avec une force incroyable tous les espoirs de l'humanité hors de la terre, et a donné à son œuvre une forme tellement saisissante que non seulement notre morale, mais notre vie sociale en subit encore le prestige. On peut remarquer cependant, qu'au fur et à mesure du progrès économique, le besoin d'immortalité personnelle tend à s'atténuer pour faire place à des espoirs localisés en ce monde. Le terme de nos actes, leur répercussion dans l'avenir, et par conséquent leur valeur éthique retombe sous le contrôle de l'humanité, et l'idée de leur répercussion surnaturelle n'entre plus nécessairement dans l'appréciation de certains faits dont nous n'apercevons pas encore le cheminement ici-bas [1]. Cependant, malgré le progrès scientifique, qui diminue de jour en jour le nombre des actions indifférentes, l'idée d'une âme transcendante, soustraite à cette destruction apparente qui menace le corps,

1. Il faut remarquer cependant que l'Église avait fait un article de foi de la résurrection des corps et que la doctrine spiritualiste en croyant les épurer a singulièrement appauvri les anciennes croyances sur ce point. L'Église avait vu que la vie d'une âme sans corps ne peut pas être une vie. Allan Kardec et ses disciples l'avaient également compris, dans leur ingénieuse hypothèse du périsprit. Dans le domaine des pures hypothèses, le parallélisme lui-même fournirait probablement quelque chose de plus satisfaisant, somme toute, que l'ancien spiritualisme. Mais est-il nécessaire de s'engager dans cette voie?

ayant par conséquent ses destinées propres, sa fin dernière « dans la lumière sans ombre et sans ralentissement », continue de flatter notre inextinguible besoin de vivre. Au-dessous de cette complaisance à accepter le transcendant comme un fait, et à lui ouvrir l'entrée de la philosophie et de la morale, il faut donc reconnaître l'instinct de conservation, toujours aux aguets, toujours prêt à se contenter de peu sur le chapitre des preuves.

Il serait difficile de s'expliquer autrement l'extraordinaire vitalité du spiritualisme, non pas dans la mesure où il constitue un véhicule pour un corps de doctrines morales suffisantes en attendant mieux, mais en tant qu'il se fonde sur le concept préscientifique de causalité transcendante. Il a son origine dans une erreur de l'instinct de conservation accréditée par une illusion d'optique interne, et il est soutenu extérieurement par tout un système d'anciennes vérités qui ont traversé la religion pour venir mourir en lui. A cet égard, il ménage une transition entre les anciens systèmes religieux et l'âge scientifique (nous ne disons pas entre la foi et la science parce que, quand on sera entré dans l'âge scientifique, on y retrouvera encore la foi revêtue de formes nouvelles). Ce qui fait encore sa fortune, c'est que, bien que d'une façon inadéquate, il correspond à un besoin; il durera tant que ce besoin ne se sera pas trouvé des satisfactions nouvelles. D'un autre point de vue, et si l'on considère un système philosophique, quel qu'il soit, comme l'expression abstraite, la mise en formule de certains besoins profonds résultant, en dernière analyse, d'un ensemble de faits matériels, économiques et autres [1], il tend à disparaître en même temps que se produisent chez nous les transformations importantes auxquelles nous assistons. A l'heure présente il imprègne encore, non seulement notre philosophie, mais nos mœurs, nos institutions, nos préjugés ambiants et notre vocabulaire, et il exerce ainsi sur chacun de nous une pression formidable, que nous subissons sans la sentir, comme celle de l'atmosphère où nous sommes plongés. La libération ne peut être que très lente et très difficile.

En somme, il se produit ici pour le transcendant ce qui s'est déjà produit pour les dogmes. Eux aussi avaient leur point d'appui dans les faits; ils interprétaient à leur façon des réalités cachées. Comme

1. On aurait tort de rapprocher ceci du « matérialisme historique » des socialistes allemands. Car l'erreur, à notre avis, du matérialisme historique est de ne pas tenir compte de l'élément de conscience sous ses formes profondes et obscures, en tant qu'il se joint à ces phénomènes sociaux et économiques dont nous parlons. Si l'on accepte le principe d'hétérogénéité il ne faut en aucun cas mélanger les deux séries, ni, par conséquent, considérer certains faits psychologiques comme l'*effet* de causes matérielles.

les anciens mystères, le transcendant est une hypothèse que l'on accepte pour vraie parce qu'elle explique, vaille que vaille, un fait imparfaitement isolé. Le fait, ici, c'est l'antériorité de l'image à l'égard de l'acte. C'est autour de ce centre que s'est formé le système.

III

Devant les progrès de la psycho-physiologie qui le poussait pour ainsi dire devant elle, le transcendant a été amené à choisir ses positions de défense, et il l'a fait avec une dextérité et un éclat remarquables. Aujourd'hui il tend à accepter le parallélisme, mais seulement en partie, pour une zone délimitée de faits, c'est-à-dire que certains états de conscience n'auraient pas de conditionnement corporel (écart psycho-physique). Cet écart psycho-physique se laisserait constater soit dans l'acte libre, soit à la racine même de la vie consciente, dans la sensation élémentaire, soit à son sommet, dans la « pensée pure ». Ce sont bien là les points stratégiques d'où l'on domine toute la vie mentale. C'est de l'acte libre qu'on va s'occuper d'abord.

Si l'on cherche à déterminer le caractère objectif de l'acte libre on ne peut d'abord trouver que ceci : il est une réadaptation. Tous les organismes sont, à l'égard de leur milieu, dans un état d'équilibre instable qui oscille autour d'un point théorique : l'adaptation parfaite. En fait, on ne peut supposer des êtres vivants complètement accommodés à leur milieu, car tout milieu, quel qu'il soit, se modifie. Laissons à part ces sollicitations du milieu qui provoquent la régression vers un type moins complexe, pour ne considérer que la marche ascendante du fait. Au-dessus du degré d'adaptation qu'il a réalisé sous forme d'un ensemble d'habitudes organiques ou motrices, et peut-être aussi, comme on le verra plus loin, au-dessus de chacune de ces habitudes prise à part, il se trouve donc, pour chaque être vivant, une marge d'indétermination apparente. Quel que soit l'individu dont il s'agisse, on y trouve ceci : des mécanismes achevés, fonctionnant toujours de la même façon, et des mécanismes en voie de formation qui hésitent, qui tâtonnent, qui cherchent à s'accommoder le mieux possible aux variations du milieu.

M. Le Dantec distingue très ingénieusement ces deux sortes de mécanismes qu'il appelle les uns « adultes, c'est-à-dire héréditaires ou acquis par une habitude prolongée », les autres « non adultes ou

intellectuels[1] ». Ces mécanismes adultes, ou ces tropismes d'ordre supérieur, ou mieux encore ces dynamismes[2] (associations dynamiques secondaires), ont donc ce caractère d'être une innovation, et, en un certain sens, une création. C'est en eux que se manifeste ce qu'on appelle la contingence des lois de la nature : ils sont contingents comme ils sont imprévisibles. Ils répercutent, sous la forme concentrée d'échanges de la substance nerveuse, ce qu'il y a dans les grandes lois de l'univers de perpétuellement instable, la poursuite d'un équilibre jamais atteint. C'est ainsi que l'être organisé, sous les pressions combinées du milieu intérieur et extérieur, invente perpétuellement du nouveau, et que la vie échappe, par sa pointe, à toute prévision, à toute science. Le fait est surtout évident chez l'homme, dont l'organisation atteint le plus haut degré de complexité, puisqu'il subit les exigences de deux milieux extraordinairement variés. Mais ce caractère de profonde originalité, dont on fait la marque de l'acte libre, se constate en réalité, à des degrés de plus en plus faibles, à tous les étages de la vie.

Cependant, à y regarder de plus près, ce n'est pas dans l'adaptation que nous trouverons la liberté, l'adaptation en est l'effet, la réalisation pratique, mais la liberté est ailleurs. Le dynamisme, ou, si l'on veut, la liberté en acte, n'est qu'un état de conscience récurrent. Le sujet ne la connaît que par ses effets, par les sensations périphériques qui la lui racontent. C'est bien là l'origine des difficultés qui embarrassent la psychologie quand elle étudie la sensation musculaire avec l'arrière-pensée d'y découvrir la liberté. On connaît les discussions qui se sont engagées sur ce point depuis les beaux travaux de M. W. James. L'effort est-il périphérique ou central[3]? C'est-à-dire le sentiment de l'effort est-il la traduction, en lan-

1. Instinct et servitude (*Revue philosophique*, mars 1903). La conscience semble ici n'être attribuée par l'auteur qu'à cette zone supérieure de mécanisme, la zone inférieure étant non pas subconsciente, mais inconsciente.

2. Il est à remarquer que lorsqu'il s'agit des phénomènes de la vie le sens de ces deux mots, mécanisme et dynanisme devient particulièrement confus. On emploiera ici le mot mécanisme pour connoter les actes purement automatiques, et le mot dynamisme pour ceux où se manifeste une innovation. Dans le premier cas la force se conserve et dans l'autre elle se transforme.

3. Il serait, du reste, plus juste de dire : Le sentiment de l'effort a-t-il son siège dans les centres sensoriels ou dans d'autres centres? La question n'est pas encore résolue. Rien n'est encore obscur comme ce problème des sensations musculaires, si ce n'est peut-être celui des images musculaires, et voici pourquoi : nous ne pouvons pas nous représenter l'image musculaire autrement que comme un mouvement (à moins d'en venir à une conception strictement physiologique qui laisse alors échapper le fait de conscience). Or un mouvement n'est pas une image. Il est précisément ce qu'il y a de plus essentiellement différent de l'image. Ici le mouvement et la conscience semblent si étroitement appliqués l'un contre l'autre qu'on ne réussit même pas à les distinguer par analyse.

gage de la conscience, d'un dégagement d'énergie, d'une sorte de libération de force se produisant dans les centres, ou n'est-il que la traduction des effets produits dans l'appareil musculaire par cette énergie dégagée? Mais, même admettant que la question soit tranchée d'une façon décisive au profit de la thèse dite centrale, nous n'aurions pas encore trouvé l'acte libre, car la liberté n'implique pas nécessairement l'effort, qui n'est que le mode d'emploi de la liberté dans certaines circonstances très particulières. C'est donc ailleurs qu'il faut chercher la liberté.

Ne soyons pas surpris de voir reparaître ici ce mot de liberté dans l'emploi duquel la psychologie positive avait dû jusqu'ici montrer une grande prudence. La question n'était pas mûre, mais elle le devient peu à peu. Comme le sentiment religieux qui est maintenant sous nos prises, la liberté nous appartient dans la mesure exacte ou elle est un fait; un fait psychologique d'un caractère très net, original et irréductible, qu'on retrouve, dans sa simplicité essentielle, au-dessous des énormes échafaudages de la métaphysique. La liberté, *fait* psychologique, doit donc être soigneusement isolée de la liberté des métaphysiciens, et de ce fait psychologique nous pouvons tout au moins induire, non pas la cause, bien entendu, mais le concomitant[1] corporel. Du fait psychologique, la conscience nous apporte le témoignage, comme de l'aperception directe d'une libération d'énergie dont les antécédents, les formes antérieures restent, selon l'hypothèse adoptée, inconscientes ou subconscientes. Dissimulée dans l'ordinaire de la vie, la liberté apparaît avec tous ses caractère à ces instants privilégiés de vitalité plus que moyenne qui sont un des moments de ce rythme qui domine notre vie corporelle et consciente. Les déprimés habituels, les faibles ne la connaissent que par ouï-dire, à travers les efforts de suggestion par lesquels leur milieu social essaie de leur fournir un peu de cette énergie qui leur manque. Les autres, les normaux (car le jeu du rythme, entre certaines limites[2], est normal) l'éprouvent périodiquement en eux-mêmes. Le sujet se sent alors créateur, innovateur, dégagé du pouvoir des habitudes, libre enfin, au sens le plus pur du mot, car il ne dépend alors que de lui-même, de ses antécédents propres, de la force qui est en lui, qui est, on peut le dire, le meilleur de lui, car c'est avec cet excédent d'énergie qu'il va réaliser des actes de réadaptation supérieure.

1. On évite ici d'employer le mot conditionnement pour que le lecteur ne glisse pas un rapport de causalité entre les deux ordres de faits. C'est en cet endroit surtout qu'ils ne doivent pas se confondre.

2. Si la pression s'exagère dans le sens positif, on voit apparaître l'incohérence dans les actes. Il y a liberté par excès.

C'est donc à bon escient qu'on parle ici de liberté et non de volonté. Non pas tant pour rejoindre le problème sur le terrain où on le place que parce que la volonté n'est que la mise en œuvre de cette énergie disponible, son emploi soit sous forme d'actes définis (volitions), soit encore sous la forme d'une affirmation de cette énergie disponible en tant qu'attribuée au sujet, au moi. La volonté sous cette dernière forme n'est qu'un fait de formation secondaire, une volition supérieure comprenant l'ensemble des volitions, chez les sujets cultivés et unifiés. C'est donc un fait complexe, et, parce qu'il exige un système de signes, personnel à l'homme, au lieu que la liberté est un fait simple, primitif, qui siège à tous les étages de la vie.

Il faut donc en revenir à une conception et à un partage de faits qui avaient été très nettement indiqués par la théologie. Mais interrogeons d'abord l'analyse psychologique. Ce qui constitue le caractère le plus remarquable de la liberté, fait de conscience, c'est qu'elle est aveugle; elle ignore son but. Elle se crée ce but, au fur et à mesure de ses besoins, elle projette dans la pensée les systèmes d'images par lesquels elle se réalise idéalement, avant de passer à l'acte, mais en tant que liberté, elle est, logiquement et chronologiquement, antérieure à ces images. Dans l'ordinaire de la vie, le fait est assez difficile à saisir, parce que le dégagement d'énergie s'amalgame presque immédiatement avec les images projetées dans la conscience[1]. Cependant il arrive aussi que la liberté déclare sa présence puis hésite avant de se trouver un emploi. C'est là qu'il faut la saisir sous sa forme pure, avant l'instant où elle se confond avec les images. Demandons ici leur avis aux théologiens psychologues. Ils avaient su découvrir une *foi nue*, qui veut croire sans savoir ce qu'elle croira, et nous savons qu'il y a un amour sans objet, et qui ne se trouve un objet que par la suite, une pitié qui s'attendrit avant de savoir pourquoi, etc. Cet isolement, dans certains cas, du sentiment surgissant seul, antérieurement aux images qu'il évoque ensuite au fur et à mesure de ses besoins, est à l'heure présente, un des faits capitaux de la psychologie. Il est, en tout cas, la clé du problème de l'association des idées. On trouve, avec un fort grossissement la foi nue chez l'extatique, la tristesse nue chez le mélancolique, la joie nue chez le béat et la psychologie

1. L'expression n'est pas exacte, pas plus qu'aucune comparaison tirée du monde sensible pour décrire les faits de la vie consciente. Nous avons mis une fois pour toutes le lecteur en garde contre les métaphores de ce genre. Ici, les images ne sortent pas de la liberté pour se fixer dans la pensée, comme des projectiles sur une cible; la comparaison, comme toujours, vise bien plutôt le substrat du fait de conscience que le fait de conscience lui-même qui, en tant que tel, n'est comparable à rien d'objectif.

découvre peu à peu les formes isolées qui lui manquent encore. Dans tous ces cas qui ne sont, en somme, que des exagérations de ce qui, chez l'individu normal, est très fugitif, le sentiment apparaît avec son véritable caractère d'agent organisateur, de véritable lien sous-jacent des images. Il en est de même pour la liberté : il y a une *liberté nue*, et le mécanisme par lequel la liberté organise les images paraît semblable à celui qui régit les rapports du sentiment et de la pensée. Cependant on ne cherchera pas ici à savoir si les sentiments sont, en fin de compte, des formes de la liberté en tant que celle-ci s'exprime par le moyen de telle ou telle tendance, la liberté nue étant alors la forme primordiale et génératrice de toutes les formes de l'activité, ou si les sentiments doivent être rangés d'un côté et la liberté d'un autre.

Dans son langage spécial, et cependant si aisé à traduire, la théologie avait noté avec une minutie et une insistance extraordinaires ce caractère d'impulsion aveugle qui caractérise la liberté, que, sous cette forme primordiale, elle appelle la grâce. Si l'on ne craignait pas, en emmenant le lecteur dans les replis de cette question de la grâce, de lui faire perdre de vue ce qui est ici notre objet : rechercher si une conception d'ensemble de la vie consciente peut trouver place entre ces limites, automatisme et conscience épiphénomène, on montrerait tout ce que ces anciens travaux sur la grâce renferment encore de vérité. Cela ne doit pas nous surprendre, si nous nous rendons bien compte qu'une psychologie exacte et profonde était pour le moyen-âge, qui n'avait pas de médecins, une question de vie ou de mort. Il est vrai qu'au-dessous de cette forme primordiale de la liberté, l'Église en a toujours reconnu une autre, la liberté humaine ou liberté motivée. Cette forme secondaire de la liberté est celle que décrit notre psychologie classique. Car, à l'heure présente, la philosophie ne possède qu'une partie de l'âme humaine, et l'Église garde encore le reste. Quand la philosophie s'est séparée de la théologie, elle a laissé à l'Église, comme du ressort propre de la foi, une grande partie des états affectifs, le grand territoire du sentiment religieux et aussi la forme pure de la liberté, sous le nom de grâce. En fait, la philosophie ne tend à se séculariser que depuis une date très récente, et l'insuffisance de notre psychologique classique s'explique par ce fait qu'*elle n'opère pas sur un moi complet*. Pour se tirer de peine, on avait inventé, au siècle dernier, une petite mécanique qui, sous le nom de volonté, figure encore dans nos traités usuels de philosophie. On y voit sous le nom de conception, délibération, exécution, etc., tout un système de rouages fictifs dont l'agencement est fort ingénieux, mais qui ne fonction-

nent que dans les livres. Il est vrai, du reste, qu'il y a une liberté motivée, qui opère tout autrement qu'on ne le décrit, mais où le sujet *croit* obéir à des motifs; il est encore plus vrai que là aussi les motifs sont postérieurs à l'apparition de la liberté elle-même. Comme on l'a fait remarquer plus haut, la liberté ne se distingue pas ici des images de l'acte à réaliser. C'est le cas le plus ordinaire et c'est ce qui a trompé les psychologues classiques, qui laissaient à l'Église la grâce (liberté nue). Du reste, le fait même de l'apparition de ce système d'images, de ces motifs, est lui aussi imprévu et imprévisible. La spontanéité, la libération d'énergie ne se manifeste plus alors comme l'effort d'une force qui se cherche un emploi, elle se confond avec cet emploi lui-même. Liberté humaine, disaient-ils parce qu'ici les motifs nous apparaissent comme faisant corps avec nous, tandis que dans l'autre cas cette impulsion que le sujet subissait sans en apercevoir ni les origines ni le mode d'emploi, était attribuée à un agent extérieur et tout-puissant : à la volonté divine.

Dans les deux cas, le fait essentiel est un dégagement de force. Dans le premier cas, grâce ou liberté nue, le sujet croit que cette force lui vient du dehors, qu'elle émane d'une source extérieure à lui, qu'elle s'insère en lui tout à coup et sans qu'il sache comment, qu'elle le domine et se mêle à lui sans toutefois se confondre avec lui-même; le fait a le caractère d'une surprise, d'un rapt. Dans le second cas, liberté motivée ou humaine, ce caractère d'impulsion aveugle disparait, il est localisé dans telle ou telle tendance d'ordre supérieur qui aspire à passer à l'acte et le sujet place en lui-même la cause qui le fait agir. La tendance (ou subjectivement, l'émotion[1]) se présente alors d'emblée au sujet avec sa garniture d'images. La disposition de ces images est plus ou moins nouvelle, mais, ces images, il les connaît comme il connaît le besoin qu'elles accompagnent; il sait qu'elles existaient dans sa réserve mentale, qu'elles sont à lui, qu'elles sont lui; il ne se sent pas le besoin de les attribuer à une cause extérieure. Cette forme de la liberté est, comme on a pu le voir, dérivée, secondaire. La forme pure, et qui explique les autres, c'est la liberté nue, ou grâce des théologiens, aveugle, c'est-à-dire antérieure aux images, qu'elle fait surgir et organise.

On a ici le choix entre deux hypothèses : dans l'une la liberté

1. On conservera ici le mot tendance pour l'aspect objectif de l'émotion. Ce mot n'aura donc qu'un sens strictement physiologique. Rien ne montre mieux que l'instabilité du sens de ce mot tendance, combien la psycho-physiologie aurait besoin d'un vocabulaire double, en sorte qu'on pût comprendre, à première vue, si c'est de l'aspect conscient du fait, ou de son aspect corporel, qu'il est question.

n'aurait pas d'équivalents physiologiques, elle est une force d'ordre spécial qui s'insère tout à coup dans le système des forces corporelles. C'est l'hypothèse du transcendant. Il est plus facile de l'énoncer que de la faire comprendre; encore qu'il soit impossible de l'énoncer d'une façon intelligible. Dans l'autre hypothèse, celle du parallélisme, ce fait de conscience a, comme les autres, ainsi qu'on a essayé de l'établir, un concomitant physiologique. Le principe d'hétérogénéité fonctionne ici comme ailleurs, et le fait se divise en deux feuillets : d'une part un fait de conscience, absolument inerte en tant que tel, d'autre part un phénomène corporel, une libération d'énergie antérieure à tout emploi définitif, à toute canalisation dans le système musculaire. L'être vivant recueille cette énergie dans son milieu par mille voies dont beaucoup nous sont encore inconnues, elle s'accumule en lui en secret, et lorsqu'elle arrive à un certain degré de tension elle se dépense.

IV

La liberté est donc, en tant qu'elle produit des actes, une propriété du corps. On ne peut pas du reste concevoir qu'il en soit autrement sans faire appel à ce miracle : des mouvements qui n'auraient pas d'antécédents. Cette conception paralléliste suffit, du reste, à expliquer que nous soyons soumis au déterminisme [1] et que nous puissions lui échapper. Nous lui sommes soumis dans la mesure où, la somme d'énergie restant constante dans l'univers, il n'y a pas, dans le dynamisme, création mais simple remploi; nous lui échappons dans la mesure où ce remploi sert à nos intérêts propres soit comme individus, soit comme partie d'une espèce en opposition avec notre milieu. Ainsi, du haut en bas de la série des êtres vivants, mais surtout chez l'homme, composé d'appareils très complexes et versé dans un milieu particulièrement hétérogène, le dynamisme (c'est-à-dire le fait d'accommodation a des exigences nouvelles du milieu), sans qu'il crée le moindre atome d'énergie, réalise cependant un fait nouveau, et en ce sens contingent et insaisissable pour la science. C'est dans la mobilité même des lois de l'univers qu'il faut placer cet appel auquel la vie organisée répond par l'acte libre. La suprême liberté se confond ici avec la nécessité

1. Le problème du déterminisme et de la liberté est incompréhensible sous sa forme usuelle où l'on considère la liberté comme un fait de conscience et le déterminisme comme la loi des corps : il est alors très explicable qu'on ne puisse pas trouver la façon dont ils se joignent. Il faut transcrire le problème tout entier dans l'une ou l'autre série, objective ou subjective.

suprême : la liberté la plus exigeante ne peut pas, en effet, souhaiter un autre but que celui-ci : un accroissement de l'être.

Qu'importe alors que cette liberté soit, en tant qu'elle produit des actes, une propriété du corps. Tous les rapports que chacun de nous entretient avec son milieu, même les plus complexes de tous, les signes et les paroles, sont des actions et des réactions exercées par des corps sur des corps, et pas autre chose. Ces actions et réactions peuvent avoir des fins aussi lointaines qu'on le voudra, ce ne sont que des mouvements dans l'espace et dont l'histoire se poursuivra tout entière dans l'espace. Il est donc naturel de trouver leur point de départ dans l'espace puisqu'on y met leur point d'arrivée. Nous accordons cela sans difficulté, pour les vivants autres que l'homme, satisfaits de ce qu'on appelle incomplètement leur automatisme (conscient ou inconscient selon l'hypothèse choisie [1]), mais quand il s'agit de l'homme l'ancienne idée du *genus homo*, alors même qu'on croit l'avoir théoriquement abandonnée, reparaît de mille façons insidieuses. Le point de vue éthique s'oppose ici à l'autre au lieu de se confondre avec lui. Il peut être encore pratiquement nécessaire, d'affirmer notre situation privilégiée dans la nature, et de la défendre par des paroles éloquentes. Mais la suréminente dignité de la personne humaine est une vérité morale, non une vérité scientifique, si l'on énonce par là au profit de l'homme autre chose qu'une supériorité de degré. Chaque être vivant se croit plus ou moins obscurément le centre du monde.

Du reste cette conception du *genus homo* en recouvre d'autres, d'origine théologique, et dont on retrouve encore la source. L'affirmation du transcendant implique en effet nécessairement que l'esprit a ses destinées propres différentes de celles du corps; sinon l'hypothèse de l'esprit, force agissante, devient inutile. L'esprit en effet ne peut se comprendre que comme représentant les intérêts et les appels du surnaturel; il n'a d'utilité incontestable que pour peupler le ciel d'élus. Dans les limites de la vie pratique, évoluant et se terminant dans l'univers sensible, on ne comprend pas son rôle. Si on élimine, ou si on enferme dans le domaine de la foi, l'arrière-

1. Malebranche confondait automatisme avec inconscience. C'est pour cela qu'il se croyait en droit de battre sa chienne. Du reste cet animal eût-il été inconscient, c'était encore une erreur que de se croire en droit de le maltraiter. Supprimât-on complètement la conscience du monde objectif, nous n'en serions pas moins tenus de ménager les automates qui nous entourent, et dont nous avons besoin, et surtout ces automates infiniment précieux : les autres hommes. On veut seulement faire comprendre ici qu'une morale très stricte et très complète peut s'édifier sur cette base de l'automatisme inconscient. Toute morale rigoureusement scientifique devra du reste procéder ainsi.

pensée de destinées supra-terrestres, on n'est plus obligé de se représenter la pensée comme siégeant sur une sorte de cime d'où elle contemple, au-dessous d'elle, les agissements du corps qu'elle dirige vers des fins miraculeuses. Ajoutons, comme toujours présente, cette ancienne théorie du mérite qui consiste à attribuer une récompense à l'homme parce qu'il a bien agi. C'est, il faut bien en convenir, un point de vue inférieur dans l'évolution de l'éthique qui tend de plus en plus à confondre l'idée du bien avec l'idée du bonheur. On affirme un bien de l'esprit différent de celui du corps; mais, encore une fois, surnaturel à part, quel peut-il être? Qu'on cite un seul acte moral qui ait un autre effet que celui-ci : une adaptation meilleure, une amélioration des conditions d'existence du moi corporel, soit dans l'individu, soit dans l'espèce. Mais notre philosophie est ici retenue par sa propre histoire, autant que par le rôle dangereux qu'elle assume de plus en plus, de pouvoir spirituel, de distributrice des vérités morales. Sans s'en être encore rendu compte, elle devient peu à peu, comme jadis l'Église, captive de la tâche sociale qu'elle s'est assignée, sans s'apercevoir que son rôle est aussi de se détruire elle-même et que son véritable domaine est hermétique, dangereux, inaccessible au vulgaire. La masse exigera toujours un renseignement qui respecte ses préjugés et ses illusions. Ce qu'il y a d'impérieusement destructif dans la pensée livrée à elle-même, elle le redoute d'instinct, car elle ne vit que de ces certitudes à contours trop nets que le philosophe classe déjà parmi les erreurs probables. Une doctrine qui demandera le sacrifice de la plus tenace des illusions du vouloir vivre doit donc s'attendre à provoquer des répugnances à la fois très explicables et très mal fondées. Il en sera ainsi tant que certains progrès, d'ordre surtout économique n'auront pas été réalisés, c'est-à-dire tant que la terre ne sera pas devenue un séjour suffisamment habitable, tant que la vie ne sera pas devenue assez longue et normale, pour que les hommes placent ici-bas la totalité de leurs espoirs. L'abandon, cet ensemble de préjugés ne peut donc être, pour le vulgaire, que le prix de grands progrès sociaux dont une nouvelle morale ne sera que la formule abstraite. Jusque-là, c'est-à-dire longtemps encore, une élite seule pourra en jouir; le reste continuera de penser que c'est rabaisser l'homme que de le considérer comme étant seulement une partie de la nature, agissant pas le seul jeu des lois naturelles, qui en s'incorporant à lui prennent un aspect propre, une orientation originale. Pourtant, ces efforts subtils de la matière vivante pour approprier à un usage nouveau (à *notre* usage) les forces venues du dehors, les tâtonnements, les conflits de ces

énergies rivales enfermées temporairement en nous, rendent suffisamment compte de ce qui apparaît à la conscience comme une hésitation et un choix. Cette autonomie, dont le sens intime nous apporte le témoignage, ne peut pas être autre chose que ce moment spécial du déterminisme universel où la nature, par notre entremise et sous notre nom, cherche à se dépasser elle-même pour réaliser du nouveau. C'est dans ces sourdes et profondes pulsations de la vie, que nous sommes le plus libres, le plus nous-mêmes, puisque cette énergie pénétrant en nous par des voies multiples et inconnues fait à cet instant exactement corps avec nous, en opposition avec notre propre automatisme. Elles deviennent très claires, ces anciennes descriptions des rapports de Dieu et de l'âme, quand on se décide à les traduire en langage nouveau, car la psychologie positive a, elle aussi, sa base mystique, où la liberté et le sentiment religieux voisinent de bien près, s'ils ne se confondent. Mais il ne faut pas oublier que la grâce et la liberté, faits de conscience, sont l'aspect intérieur de phénomènes physiques, d'agissements suprêmes de la vie. Il faut abandonner cette habitude très ancienne d'appeler esprit les fonctions supérieures du corps, et, par un effort dernier, juxtaposer, immédiatement, en ce point extrême, le fait corporel et le fait de conscience, au lieu de projeter l'esprit en avant du corps, dans un espace fictif où il se retournerait, pour ainsi dire, pour voir le corps vers lui.

GODFERNAUX.

(*La fin au prochain numéro*).

DE LA NATURE DU SENTIMENT AMOUREUX

Si la méthode génétique est en psychologie, comme dans toutes les sciences d'ailleurs, d'un secours inappréciable, parce qu'elle nous permet de comprendre les phénomènes les plus complexes en les ramenant aux plus simples dont ils sont le développement et l'aboutissement, il est évident d'un autre côté que les phénomènes complexes possèdent des propriétés qui leur sont particulières, dont la première est leur complexité même, et qu'à ce titre ils méritent une étude à part, abstraction faite de leur origine et de leur point de départ, les données concernant cette origine et ce point de départ étant considérées comme acquises.

Quoique l'homme soit relié à l'infusoire par une chaîne ininterrompue d'organisations et qu'il ne constitue que le dernier degré d'une évolution continue dont les commencements se confondent avec l'apparition de la première masse protoplasmique sur la terre, il n'en est pas moins vrai que cette origine une fois établie, nous nous trouvons en présence d'une organisation particulière que nous avons désormais le droit d'étudier non plus *sub specie æternitatis*, mais dans ses manifestations purement humaines.

Il est entendu que les manifestations psychiques des êtres supérieurs, de l'homme en particulier, sont réductibles en dernière analyse à des tendances purement vitales ou physiologiques, à l'irritabilité vague et obscure du protoplasma primitif. Mais, d'un autre côté, la vie psychique de l'homme présente une complexité tellement grande, un ensemble tellement caractéristique, s'exerce en vertu de tendances tellement éloignées de la simple irritabilité protoplasmique et des besoins purement organiques, qu'il est permis de la considérer indépendamment de sa base biologique, comme si de l'infusoire à l'homme il ne s'agissait pas d'une simple différence quantitative, d'une différence de degré, mais d'un véritable changement de nature, d'une différence qualitative.

Tout fait, quel qu'il soit, et les faits psychiques aussi bien que les autres, comporte en effet deux genres de jugements : le jugement concernant son *existence*, sa *genèse*, ses *origines*, ses *rapports* avec d'autres faits soit du même genre, soit de genres différents, et le

jugement de *valeur* concernant la signification du fait donné, son sens, son but, son importance. Ces deux jugements sont absolument indépendants l'un de l'autre, ne peuvent être ni déduits l'un de l'autre, ni transformés l'un dans l'autre. Le premier considère le fait par son côté objectif, cosmique, le second par son côté subjectif, humain, contingent; le premier possède une évidence qui s'impose à tout le monde, le second se rapporte à cette région inconsciente ou subconsciente qui abrite les motifs et les mobiles qui, placés entre nos actes et nos manifestations d'un côté et leurs causes visibles, objectives, cosmiques de l'autre côté, par cela même qu'ils restent le plus souvent inconscients, échappent à notre attention et nous donnent l'illusion que tels de nos actes sont soumis exclusivement au même déterminisme extérieur que les actes analogues que nous observons chez les autres espèces animales.

C'est à déterminer, à mettre en lumière ces mobiles et motifs internes que s'applique la psychologie analytique. Son but est de montrer les transformations que subit telle cause ou tel ensemble de causes physiologiques, biologiques, voire mécaniques, à mesure qu'on s'élève dans la série animale, ou la déviation que leur imprime l'activité psychique, au cours de son évolution, et plus particulièrement chez l'homme.

I

L'amour constitue un de ces sentiments qui ont jusqu'ici le plus souffert de la confusion du point de vue de l'existence et du point de vue de la valeur. Nous parlons notamment de l'amour entre êtres vivants, et plus particulièrement de l'amour entre individus de sexes différents, de l'amour sexuel. Parmi ceux-là mêmes qui sont disposés à accorder une certaine nuance d'idéalité à des sentiments tels que le sentiment religieux, le patriotisme, l'amour maternel, l'amour du prochain, c'est-à-dire à séparer le jugement existentiel du jugement de valeur, rares sont ceux qui voient dans l'amour sexuel autre chose qu'un « échange de deux fantaisies et un contact de deux épidermes » et consentent à séparer l'amour sexuel de sa base biologique, de l'instinct sexuel.

Partout et toujours, nous dit-on, les rapports entre les sexes sont dominés avant tout par le besoin sexuel. Ce besoin est le même chez l'homme civilisé, chez l'homme primitif ou sauvage, chez l'animal. Quant à la façon particulière dont chez les peuples civilisés l'homme cherche à attirer la femme, à la séduire, à obtenir ses faveurs, et inversement, elle s'expliquerait par certaines conventions

et restrictions sociales, par la réglementation souvent assez sévère dont les peuples civilisés, poursuivant un but purement utilitaire et supra-individuel, ont entouré les rapports sexuels. Cette réglementation et ces conventions auraient eu pour premier effet d'opposer à la satisfaction immédiate des besoins individuels une résistance qui, réagissant à son tour sur l'individu, le rendrait plus impatient, au point que telle femme, de simple moyen servant à satisfaire un certain besoin, devient une fin en soi qu'on croit rechercher pour elle-même, et sa possession un but que l'individu s'obstine à atteindre à tout prix, un fruit défendu qu'il s'acharne d'autant plus à cueillir. C'est cette obstination, cette impatience, cette exaspération nées des obstacles et des résistances extérieures, que nous décorons du beau nom d'*amour*, alors qu'en réalité il ne s'agit que d'une illusion qui, s'intensifiant de plus en plus, finit souvent par devenir une obsession, une idée fixe aboutissant souvent au suicide.

Il a été dit en effet que l'amour, tel que l'ont de tout temps chanté les poètes et décrit les romanciers, n'est qu'un sentiment morbide [1], dont sont seuls capables les individus exaltés, déséquilibrés, détraqués. Un homme normal, posé, ayant son système nerveux intact, se rend parfaitement compte que seul le *besoin* sexuel est une réalité, et toutes les fois que ce besoin parlera en lui, il cherchera à le satisfaire par la voie la plus courte, par le moyen le plus simple : sous le toit conjugal, s'il est marié, ou avec une concubine à laquelle le lie un certain attachement né de l'habitude, ou enfin avec une femme de passage, la première qu'il trouvera à sa portée et qui sera susceptible d'éveiller en lui une excitation suffisante. Il en est, dit-on, du besoin sexuel comme du besoin de manger et de boire : un homme sain, quand il a faim ou soif, se contente de la première nourriture substantielle ou de la première boisson susceptible de le désaltérer; des blasés seuls affectent une préférence pour certains mets rares et pour certaines boissons exceptionnelles. Les amoureux ne sont que des hystériques blasés; et, si l'on voulait aller au fond des choses, sans crainte de heurter certains préjugés, on ne tarderait pas à se rendre compte qu'un homme qui souffre et se suicide par amour commet une action aussi stupide que celui qui, hanté par l'idée d'un certain mets ou breuvage, refuserait toute autre nourriture et boisson jusqu'à se laisser mourir de faim et de soif.

Tels sont les arguments formulés par le bon sens et qu'on peut

1. Voir P. Janet, *Automatisme psychologique*, p. 465-466 (Paris, F. Alcan).

qualifier de cyniques, en ce qu'ils se contentent de l'explication la plus immédiate, tirée de la nature animale de l'homme, et que les personnes qui les formulent affectent de se méfier de toute explication ou interprétation subjective et de ne vouloir tenir compte que des causes objectives, universelles.

A première vue il semblerait qu'ils aient raison. Est-ce que la grande, l'énorme majorité des hommes et des femmes ont jamais connu ou éprouvé l'amour, comme sentiment dépassant le besoin sexuel et dans une certaine mesure indépendant de lui? Nous voyons bien des hommes et des femmes se rechercher mutuellement, mêler leurs existences pour une durée plus ou moins longue, quelquefois se séparer ensuite, sans que l'amour proprement dit joue le moindre rôle dans ces unions et séparations. Qui ne sait au contraire le rôle que l'intérêt, les conventions sociales, la tradition, la routine jouent dans la conclusion de la plupart des mariages, en en excluant souvent non seulement tout élément romanesque, mais même tout élément sentimental ou esthétique, même le plus rudimentaire? Et dans les unions libres, dans les adultères qui semblent constituer le dernier refuge de l'amour, n'est-ce pas plutôt la dépravation intellectuelle et morale qui joue le rôle prépondérant, n'y aspire-t-on pas le plus souvent à cause de cette saveur de fruit défendu qui y est nécessairement attachée?

Pour celui qui ne veut pas être dupe d'illusions, les rapports entre hommes et femmes se présentent, surtout dans les sociétés civilisées et de nos jours, sous ces deux aspects : ou les joies calmes, tranquilles et saines du mariage, dans lequel le besoin sexuel lui-même joue un rôle d'autant moindre qu'il a plus de facilité à se satisfaire; ou bien le spasme sexuel, un véritable état d'hystérie, une curiosité de blasés. Dans l'un comme dans l'autre cas, nous ne voyons que des mobiles physiques en jeu, se manifestant normalement dans le premier, affectant un certain caractère de morbidité dans le second. Quant au facteur idéal, il manque complètement dans les deux cas. Tout ceci est parfaitement vrai. Il est vrai que les conventions sociales tendent le plus souvent à réduire le mariage à une simple association d'intérêts, à en faire l'union de deux êtres qui se connaissent à peine, qui dans la plupart des cas ne savent même pas s'ils se plaisent, dans l'espoir que l'attachement nécessaire au maintien de l'union viendra plus tard.

Il est vrai aussi que dans toute société arrivée à un certain degré de civilisation et de raffinement, il se manifeste, dans certaines classes, une tendance à transformer les besoins organiques le plus souvent inconscients et impulsifs en sources de jouissances con-

scientes qu'on cherche à rendre de plus en plus intenses, en entourant la façon de se procurer ces jouissances de conditions propres à augmenter l'excitation nécessaire préalable. Il apparaît notamment des professionnels du soi-disant amour, dont toute la vie consiste dans la recherche de la satisfaction sexuelle idéale. Les Don Juan et les Marquis de Priola sont les expressions extrêmes de ce type, mais la littérature de tous les pays, et notamment la littérature française de nos jours, fourmille de héros et d'héroïnes hantés par la préoccupation sexuelle qu'ils prennent pour de l'amour, alors qu'en réalité il ne s'agit le plus souvent que d'une curiosité purement intellectuelle, ou d'un besoin organique de plus en plus difficile à satisfaire.

Nous voilà bien loin de l'amour tel qu'il se présente (pour prendre son expression la plus caractéristique) dans les rêves du jeune homme ou de la jeune fille aux approches de la maturité, de l'amour qui semble dépouillé de tout élément, de toute convoitise physique, large, généreux, unique, prêt à tous les sacrifices, à tous les renoncements. On dira que c'est là un état purement transitoire, tenant d'un côté à l'apparition de certaines conditions organiques nouvelles, d'un autre côté à l'inexpérience de l'individu, à son impuissance de se débrouiller, d'interpréter exactement ce qui pour la première fois se passe en lui. La première satisfaction du besoin qui vient de naître suffit à apaiser cette tempête de sentiments et d'aspirations, à détruire l'illusion, à dissiper le rêve. Et ce serait là l'état normal. Quant à ceux qui persistent à vivre de leur illusion, à nourrir leur rêve au delà de cette période, ce sont, on nous l'a déjà dit, des névrosés, des déséquilibrés, des détraqués : Werther, Roméo et Juliette, des Grieux, Anna Karénine, Tristan et Yseult, tous ces hommes et toutes ces femmes qui ont souffert et sont morts du mal d'amour, n'auraient été que des malades, des obsédés.

Entendons-nous. On avait déjà essayé de créer un certain lien de dépendance entre la folie et le génie, et on a réussi à accumuler un grand nombre de faits destinés à montrer que l'homme de génie constitue une déviation du type humain moyen, supposé normal. Cette dernière vérité n'avait pas besoin de démonstration. Tout ce qui ressort des recherches se rapportant à cette question, c'est que tout homme ne peut pas être un génie, que les hommes de génie constituent non seulement une infime minorité, mais un phénomène exceptionnel, surgissant de temps à autre au-dessus du niveau de la médiocrité humaine supposée normale et que la possession du génie implique un certain tempérament que tout le monde ne possède pas, qu'elle tient peut-être, en partie tout au moins, à un certain mode

de fonctionnement du système nerveux. Qu'on l'appelle folie ou non, peu importe. Il suffit que ces fous qu'on appelle hommes de génie possèdent une valeur sociale, voire universelle, que ne peuvent leur refuser ceux-là mêmes qui insistent le plus sur l'identité de la folie et du génie. Cet exemple nous montre de la façon la plus nette à quel point il est nécessaire de séparer le jugement existentiel de celui de valeur.

Pourquoi n'en serait-il pas de même de l'amour? La grande majorité des hommes et des femmes n'ont jamais éprouvé et sont incapables d'éprouver de l'amour. Mais de ce que la grande majorité des hommes et des femmes sont incapables d'éprouver la moindre jouissance, la moindre émotion à l'audition d'une symphonie de Beethoven ou d'une sonate de Mozart ou à la vue d'un tableau de Raphaël ou de Rembrandt, s'ensuit-il que le sentiment que nous nommons esthétique est, lui aussi, une illusion? Beaucoup d'amoureux se présentent à nous avec les apparences de névrosés, de déséquilibrés, soit. Mais ceci signifie seulement que, pour être capable d'éprouver le sentiment amoureux, comme pour être capable d'éprouver le sentiment esthétique, comme pour posséder le génie, il faut un tempérament spécial que tout le monde ne possède pas, dont seuls quelques élus se trouvent dotés. Considérons donc le phénomène indépendamment des conditions qui le rendent possible et disons que le sentiment amoureux, pour rare qu'il soit, quelles que soient les conditions organiques ou autres nécessaires à sa manifestation, n'en est pas moins une réalité, ayant sa valeur propre, tout comme le génie et le sentiment artistique.

II

Nous venons de voir que les arguments en faveur de l'identité absolue et complète du besoin sexuel et du sentiment amoureux formulés par le bon sens sont basés principalement sur des données soi-disant objectives et en tout cas immédiates. Ils sont en outre tirés de la sphère de la vie individuelle et se réduisent en dernière analyse à l'explication suivante : l'individu possède le besoin sexuel comme il possède le besoin de manger et de boire; il est donc naturel qu'il cherche à satisfaire le premier au même titre que le second. Dans les sociétés primitives la chose se fait le plus facilement et le plus simplement du monde : le mâle fait taire son besoin avec la première femelle qu'il rencontre au moment de l'excitation, de même qu'il assouvit sa faim en tuant le premier gibier qui se trouve à la portée de sa flèche. Dans nos sociétés civilisées une

pareille satisfaction immédiate n'est plus possible : déjà pour pouvoir manger et boire, il faut remplir certaines conditions imposées par les collectivités, se soumettre à certaines obligations externes; il en est de même, et à plus forte raison, du besoin sexuel dont la satisfaction exige le concours d'un autre être vivant, libre de se donner ou de se refuser ou limitée dans sa liberté par le droit que possède sur lui sa famille, son clan, sa caste, sa société.

Ce sont ces restrictions imposées à la volonté individuelle, ce sont ces obstacles et résistances extérieurs qui font naître l'impatience, l'exaspération, la passion, avec tous ses excès et ses débordements, et c'est cette colère de l'animal en rut qu'il tourne souvent contre lui-même que nous qualifions d'amour.

Mais l'impatience, l'exaspération ou la passion née des obstacles et résistances extérieurs ne constitue pas une explication suffisante de l'acharnement que tel individu met souvent à rechercher non un individu *quelconque* du sexe opposé, mais précisément un individu *déterminé*, à l'exclusion de tous les autres; pourquoi, puisqu'il s'agit d'un simple besoin physique, ni plus ni moins, pourquoi tel mâle ayant été empêché de posséder telle femelle, n'en recherche-t-il pas une autre et concentre-t-il toute sa volonté à posséder coûte que coûte celle sur laquelle s'est porté son premier désir? Quel est en un mot la cause du *choix individuel* dans les rapports sexuels? On nous dit qu'il y a d'abord la question d'amour-propre : on tient d'autant plus à atteindre un but qu'on s'était posé qu'on éprouve plus de résistance à l'atteindre, lors même qu'il s'agit d'un objet qui pour l'individu ne possède aucune valeur intrinsèque. Et à cet argument on ajoute celui-ci bien plus important : chez l'homme vivant à l'état de nature le besoin précède toujours l'idée de la satisfaction et est indépendant des objets propres à le provoquer, à l'exciter; avec les progrès de la civilisation, le système nerveux perd sa stabilité primitive, les processus organiques s'accomplissent avec moins de régularité et de spontanéité; ils ont besoin d'excitants externes et artificiels, et le besoin pour naître réclame le secours de l'imagination ou d'objets propres à le provoquer; l'homme commence à se rendre compte qu'il existe des degrés dans l'excitation et par conséquent aussi dans la satisfaction, et il recherche des stimulants qui, après lui avoir donné le maximum d'excitation, lui procurent le maximum de satisfaction. Quand il croit avoir trouvé ce stimulant, tel homme telle femme ou inversement, il y concentre toute sa volonté et toute son attention, à l'exclusion de tous les autres. Et ce serait là l'origine du choix individuel en amour : un besoin purement physique entretenu et exagéré par l'illusion.

Mais il devrait en être de même de tous nos autres besoins, et il existe en effet bon nombre de gens ayant des préférences marquées pour certains mets et certains breuvages. Pourtant, ainsi que nous l'avons déjà dit, ces préférences ne sont jamais exclusives, au point de pousser l'individu à se laisser mourir de faim et de soif, plutôt que de renoncer à manger et à boire selon ses préférences ; et d'un autre côté, on voit rarement gens et même animaux se battre et s'entre-tuer pour la possession de la nourriture, sauf lorsque celle-ci est en quantité insuffisante, que la demande dépasse l'offre; tandis que le besoin sexuel, arrivé au degré que nous considérons en ce moment, est vraiment et absolument exclusif dans ses choix et se manifeste avec une violence et une intensité qu'on ne retrouve pas dans d'autres circonstances, et cela indépendamment de la proportion entre la demande et l'offre. Dans d'autres cas, la violence et l'intensité dans les manifestations extérieures font place à une concentration intérieure, l'individu renonçant à la jouissance et à la possession immédiates, toute sa vie devenant une attente permanente de cette possession qui finit par devenir sa seule raison de vivre, inspirant tous ses actes et toutes ses pensées.

Voilà quelques traits qui semblent différencier le besoin sexuel des autres besoins physiques, qui tendent à lui assigner une place à part et permettent de supposer que, nonobstant sa base nécessairement physique et organique, il cesse, à un moment donné de son évolution tout au moins, d'être purement et exclusivement physique, pour se compliquer d'un élément nouveau, inconnu.

Quel est cet élément?

Schopenhauer, à qui nous devons la première tentative de différencier le besoin sexuel des autres besoins physiques, crut trouver cette différence dans ce fait que, seul de tous nos besoins, le besoin sexuel, au lieu de servir des fins exclusivement individuelles, tire toutes ses particularités de ce qu'il sert à la propagation et à la conservation de l'*espèce* et que l'individu, croyant rechercher et poursuivre une satisfaction et une jouissance personnelles, est dupe d'une illusion, car au fond ce qui parle en lui, c'est la voix de l'espèce, et ce qui le pousse et le détermine, c'est la volonté, le vouloir-vivre et vouloir-persister de l'espèce.

Il propose donc de substituer à la définition de Spinoza : « *amor est titillatio concomitante idea causae externae* », par celle-ci : « *amor est meditationis compositio generationis futuræ, e qua iterum pendent innumeræ generationes* ». « L'égoïsme, dit-il, est une qualité tellement enracinée dans l'individu que, pour exciter l'activité individuelle, il faut lui poser des fins égoïstes. Certes l'espèce pos-

sède sur l'individu un droit antérieur, supérieur et plus impérieux que celui qu'il possède sur lui-même; et pourtant, lorsqu'on veut faire agir l'individu conformément aux besoins de l'espèce, et à plus forte raison lorsqu'on réclame de lui un sacrifice au profit de cette dernière, on est obligé d'avoir recours à un subterfuge, et la nature atteint son but en créant une illusion, en vertu de laquelle l'individu croit n'agir que pour son propre bien, alors qu'en réalité il agit pour le bien de l'espèce... Cette illusion, cette chimère qui remplace pour lui la réalité constitue l'*instinct*, qui doit par conséquent être considéré comme la voix de l'espèce qui dirige la volonté humaine vers des buts qui ne conviennent qu'à l'espèce [1]. »

Ce que nous appelons amour, avec toutes ses émotions, ses impatiences et ses tendresses, ses plaisirs et ses souffrances, tout ceci n'est que l'interprétation subjective d'une volonté qui nous est étrangère, et la compensation que la nature nous accorde pour nous faire croire que nous n'agissons que pour notre propre compte. Plus que cela : les plaisirs et les souffrances qui accompagnent l'amour sont d'autant plus intenses qu'ils sont de nature plus transcendante, qu'ils « atteignent (davantage) l'individu dans son *essentia aeterna*, dans la vie de l'espèce qui se manifeste en lui et par lui » [2].

Or, l'instinct sexuel, en tant qu'expression du vouloir-vivre de l'espèce, agit avec une sûreté que nous retrouvons rarement ailleurs. Ce qui attache tel homme à telle femme, à l'exclusion de toutes les autres, et *vice versa*, c'est l'intuition inconsciente qu'il a de n'être à même de contribuer efficacement à la propagation de l'espèce, et surtout à la conservation des caractères spécifiques normaux, qu'en s'unissant à cette femme, à l'exclusion des autres. C'est là, d'après Schopenhauer, la raison, l'explication objective du choix individuel en amour, raison dont l'attente d'une satisfaction non encore éprouvée constitue l'interprétation subjective. « Cette aspiration vers l'amour qui rattache à la possession d'une femme déterminée la représentation d'une félicité infinie et à l'idée de son inaccessibilité celle d'une douleur inexprimable, cette aspiration et le mal d'amour ne peuvent avoir leur source dans l'existence d'un individu éphémère : ce sont les soupirs du génie de l'espèce qui trouve là un moyen sûr d'arriver à ses fins. L'espèce seule a une vie infinie et seule elle est capable d'avoir des désirs infinis, d'éprouver des satisfactions et des douleurs infinies. Mais ces désirs, satisfactions et douleurs se trouvant emprisonnés dans la poitrine étroite d'un mortel, quoi d'étonnant si celle-ci menace d'éclater et est

1. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, éd. Reclam, II, p. 632-35.
2. *Ibid.*, p. 649.

incapable de trouver une expression suffisante pour cette attente de douleurs et de félicité infinies qui les remplit[1] ?»

Cette conception de Schopenhauer se rattache étroitement à son système métaphysique dont elle partage les destinées. Elle a le mérite de donner une base psychologique à ces états affectifs et émotionnels que le bon sens matérialiste considère comme de simples réflexes physiologiques et que la philosophie d'avant Schopenhauer interprétait du point de vue intellectualiste. Il en résulte qu'à première vue le volontarisme de Schopenhauer semble se rapprocher singulièrement de la façon de voir de la psychologie moderne. Mais il suffit d'une analyse un peu approfondie, pour s'apercevoir que la *volonté* telle que la concevait Schopenhauer, c'est-à-dire considérée comme un principe absolu, répandu dans tout l'Univers, se manifestant aussi bien dans les actions humaines que dans tous les phénomènes du monde organique et inorganique, que cette volonté, disons-nous, ne rappelle que de fort loin la volonté humaine qui seul intéresse la psychologie.

Il en est de même de la conception de Hartmann, d'après laquelle une conscience supérieure qu'il appelle l'*Inconscient* formerait le substratum commun de la vie de tous les êtres conscients, de leur vie sexuelle entre autres. Il a introduit cet Inconscient, parce qu'il lui a semblé que l'ensemble des causes purement matérielles d'un événement ou d'un phènomène quelconque fournit rarement une explication complète ou suffisante de ce phénomène et qu'on a besoin de causes spirituelles qui posent l'existence de l'Esprit à côté de celle de la Matière.

On peut objecter à l'Inconscient de Hartmann, comme à la Volonté de Schopenhauer, que nous ne connaissons et ne sommes capables de concevoir qu'une seule volonté, qu'un seul esprit : la volonté et l'esprit humains. Toutes les fois que nous parlons de causes spirituelles, de volonté ou d'esprit au sens scientifique de ces mots, nous supposons toujours qu'ils ne sont susceptibles de se manifester qu'à travers le corps humain. Comprises d'une façon différente, ces notions ne tardent pas à revêtir un caractère transcendant qui ne nous est d'aucun secours pour l'explication des phénomènes.

Lorsque nous nous trouvons en présence d'une manifestation de la vie humaine qui ne trouve d'explication suffisante ni dans les conditions organiques qui en forment la base, ni dans la volonté réfléchie et consciente, nous avons bien le droit d'admettre l'intervention de mobiles inconscients ou subconscients, mais à la condi-

1. Schopenhauer, *Ibid.*, p. 648.

tion de ne faire intervenir que des mobiles immanents, faisant partie intégrante de la vie psychique de l'individu, et non des mobiles transcendants dont la façon de déterminer l'individu doit nous rester à jamais inconnue.

Et non seulement les mobiles dont nous admettons l'intervention doivent être immanents, c'est-à-dire enfermés dans les limites de la vie personnelle de l'individu, mais l'action de ces mobiles ne doit se produire qu'en vue de fins également immanentes, ne dépassant pas la portée individuelle.

Or, lorsque nous disons que la vie sexuelle a pour but principal la conservation de l'espèce et que nous dotons l'individu d'un instinct spécial à cet effet, nous intervertissons l'ordre des phénomènes, nous prenons l'effet pour une cause, une simple conséquence pour une fin, nous attribuons à l'individu des mobiles qui n'ont pas de rapport direct avec sa vie personnelle, nous considérons décidément comme un instinct ce qui ne peut être que le résultat d'une action réfléchie et consciente.

Nous ne connaissons qu'une seule réalité : l'individu avec ses besoins, ses tendances et ses désirs qui n'ont leur raison d'être qu'en tant qu'ils procurent des jouissances et des satisfactions purement personnelles. Que dans les efforts qu'il fait pour satisfaire ses besoins et ses désirs, que dans l'expression de ses tendances l'individu arrive souvent à des résultats dépassant les limites de la vie personnelle, ceci s'observe tous les jours, mais ce ne sont là que des résultats accidentels, non voulus, et qui ne peuvent en aucune façon avoir servi de mobiles aux actes en question.

L'individu ne peut vouloir que quelque chose d'immédiat, se rapportant directement à lui ; tout ce qui dépasse sa personnalité ne peut se produire qu'en vertu de cette loi « d'hétérogénéité des fins » formulée par Wundt et d'après laquelle toute action, volontaire ou non, produit des résultats qui dépassent toujours plus ou moins les motifs qui l'ont déterminée, de sorte que le résultat dernier de nos actions en est rarement le motif véritable dans notre esprit.

Que nous puissions à un moment donné, en présence de l'utilité que présentent parfois pour nous ces fins secondaires et imprévues résultant des actions individuelles, les prendre à leur tour pour mobiles de ces dernières, les transformer en fins directes, principales, la chose n'a rien d'impossible. Mais alors nous accomplissons un acte réfléchi, calculé, c'est-à-dire dépouillé de ces caractères de spontanéité et de sûreté qui sont le propre de l'instinct. En ce qui concerne particulièrement les rapports sexuels, du moment

que le désir de la procréation en est considéré comme le principal mobile, nous n'avons plus cette concentration du désir, de la volonté et de l'attention, cette facilité de dévouement et de sacrifice, cette émotion quasi religieuse qu'un individu donné éprouve à la vue ou à l'idée de la possession d'un individu déterminé du sexe opposé, à l'exclusion de tous les autres individus de ce sexe. Nous assisterons plutôt à un choix réfléchi, à une appréciation froidement critique de défauts et de qualités, excluant d'avance toute préférence qui ne soit pas justifiée par le but visé par le choix. Que beaucoup d'unions s'accomplissent dans ces conditions, nul ne songe à le contester; mais dans ces conditions les unions qui s'accomplissent en vue de la procréation ne diffèrent guère de celles qui s'accomplissent en vue d'autres fin conscientes, telles les unions ayant pour but l'augmentation de la fortune, ou dictées par les conventions sociales.

Bref, dire que l'amour n'est que la traduction subjective de l'instinct de la conservation de l'espèce, c'est mettre à la base d'une tendance individuelle une fin transcendante et qui par conséquent ne peut être ou qu'un résultat fortuit, nécessaire de cette tendance ou bien une fin consciente, réfléchie, autrement dit tout l'opposé de l'instinct. Du moment que nous admettons que l'amour n'est que l'expression sentimentale, émotionnelle d'une aspiration ou tendance consciente et réfléchie, telle que la conservation de l'espèce, nous ne voyons pas pourquoi toute autre fin consciente et réfléchie qui préside aux unions et rapports entre individus de sexes opposés, telle que l'intérêt, les conventions sociales, etc., ne serait pas de l'amour au même titre que la tendance à la conservation de l'espèce.

III

Nous sommes ainsi amenés à considérer l'amour comme un état émotionnel qui, tout en étant conditionné par le besoin et l'instinct sexuels, aurait sa signification propre, obéirait dans son évolution et dans ses manifestations à des mobiles autres que les mobiles purement organiques et s'exercerait en vue de fins immanentes, inséparables de l'individu, le concernant directement, et dont il subirait l'impulsion d'une façon inconsciente ou subconsciente.

Quels sont ces nouveaux mobiles qui viennent à un moment donné, sinon prendre la place, s'ajouter aux mobiles organiques, quelles sont ces fins, autres que la conservation de l'espèce, ou la satisfaction d'un besoin physique?

Rappelons-nous d'abord les conditions purement organiques de la vie sexuelle. Tandis que la plupart de nos instincts sont pour ainsi dire innés, en ce qu'ils se manifestent soit dès la naissance, soit dans les premiers mois ou tout au plus dans les premières années de la vie, l'instinct sexuel, lui, ne se manifeste qu'à une époque assez éloignée de la naissance, à un moment où sous tous les autres rapports l'individu peut être considéré comme ayant depuis longtemps achevé son développement et sa formation.

Cette longue préparation préalable qui précède l'éclosion de l'instinct sexuel nous autorise à croire que le développement complet et la formation achevée de l'individu en constituent la condition indispensable. Et la preuve qu'il en est réellement ainsi nous est fournie par ce qui se passe chez quelques-uns des représentants les plus élémentaires du règne animal. C'est ainsi que nous voyons certains protozoaires, tels que les actinies, arrivés à un certain degré de développement, se scinder en deux individus qui tantôt commencent à mener chacun une vie séparée et distincte, tantôt, comme les polypiers, restent attachés par leur pied à un tronc commun. Ce phénomène de la scissiparité nous montre mieux que tout autre que la fonction sexuelle, si elle s'accomplit chez les représentants supérieurs du règne animal par l'intermédiaire d'un ensemble d'organes spécialisés à cet effet, constitue en réalité une fonction générale à laquelle participe tout l'ensemble de l'organisme qui à un moment donné manifeste la *tendance à dépasser ses propres limites*. Pendant un certain temps dont la durée varie d'une espèce à l'autre, l'individu n'est dominé que par l'instinct de sa conservation stationnaire. Vient ensuite un moment où il tend à rompre les limites assez étroites qui l'enserrent, à chercher un milieu plus vaste, à aspirer à une vie plus large; au lieu de se contenter du point précis de l'espace qu'il occupe et du moment précis du temps qu'il vit, il tend à être présent partout et toujours, à se *multiplier* au sens propre et figuré du mot. Il est toujours dominé par l'intérêt de la conservation, mais cet instinct se trouve considérablement modifié : il ne s'agit plus de maintenir un équilibre donné une fois pour toutes entre l'individu et un milieu déterminé, mais d'augmenter la puissance d'adaptation, de façon à rendre la vie individuelle possible dans n'importe quel milieu situé n'importe où dans l'espace et n'importe quand dans le temps, à élargir cette vie au point de la confondre avec l'immensité de l'un et l'éternité de l'autre.

La multiplication, la reproduction constituent ainsi l'expression la plus large du vouloir-vivre individuel et, si l'on songe que les organismes inférieurs non seulement survivent, mais *revivent* dans

leurs descendants immédiats, et cela presque au sens propre du mot, on voit que l'intervention d'un mystérieux génie de l'espèce devient tout à fait superflue et inutile pour expliquer les manifestations de l'instinct sexuel.

Appliquée à l'ensemble du monde organique, l'interprétation que nous venous d'esquisser est de nature à paraître par trop anthropomorphique. C'est que toutes les fois qu'il s'agit d'interpréter un phénomène commun à l'homme et aux êtres inférieurs, nous ne pouvons le faire autrement qu'à l'aide de mots empruntés à notre langage humain et qu'en faisant intervenir des mobiles que nous croyons présider aux manifestations de la vie humaine. Les recherches biologiques de ces dernières années fourmillent d'interprétations anthropomorphiques de ce genre : telles la lutte pour l'existence, la sélection naturelle, la sélection sexuelle, la conservation individuelle et même la conservation de l'espèce, interprétations qui pourtant ne diminuent en rien la portée scientifique des résultats qu'elles ont la prétention de réduire à un principe commun. Quand nous avons établi la continuité de l'évolution organique dans le règne animal, depuis l'infusoire jusqu'à l'homme, nous nous trouvons en présence d'une organisation chez laquelle toute manifestation physique a pour corollaire une manifestation psychique, et c'est alors que nous postulons la continuité psychique parallèle à la continuité physique et que nous cherchons à expliquer les manifestations physiques des êtres inférieurs par des mobiles psychiques qui seraient aux nôtres ce que la structure élémentaire de ces êtres est à notre organisme complexe et différencié.

La conscience et la réflexion introduisent dans l'activité humaine une telle complexité qu'il n'est pas toujours facile, en présence d'une manifestation quelconque, de démêler les véritables motifs qui l'ont déterminée, de distinguer les mobiles principaux des mobiles secondaires et accessoires. L'homme n'accomplit pas ses fonctions avec cette régularité et cette simplicité qui s'observent chez les êtres inférieurs; il prend souvent, pour arriver à ses fins, des chemins détournés et finit souvent par attribuer lui-même à ses actes des mobiles autres que ceux qui les déterminent réellement. Nous sommes donc obligés, pour dégager ces mobiles véritables et réels, d'avoir recours à l'analogie, en observant l'acte qu'il s'agit d'interpréter chez des êtres qui l'accomplissent sans calcul ni réflexion, d'une façon pour ainsi dire schématique, avec presque la régularité d'un mécanisme; et en présence de cet acte réduit pour ainsi dire aux proportions d'une expérience, c'est-à-dire allant droit au but, sans subir l'influence de facteurs et de considérations

externes étrangers à ce but, nous pouvons nous demander quelle serait sa signification s'il s'accomplissait chez l'homme de la même façon, c'est-à-dire qu'elle en serait l'interprétation subjective.

C'est là un procédé dont Darwin et ses disciples ont largement usé et qui a eu l'énorme mérite d'apporter de la clarté et de l'ordre dans le chaos des phénomènes biologiques. C'est l'explication téléologique de ces phénomènes, laquelle, encore une fois, consiste à admettre un parallélisme psycho-physique dans toutes les manifestations de la vie organique, en leur attribuant des mobiles et des fins analogues aux mobiles et fins humains dont ne les sépareraient que des différences de degré et de complexité.

La scissiparité qui constitue le mode de reproduction des êtres inférieurs consiste donc dans un dédoublement, dans une multiplication d'un seul et même individu tendant à dépasser ses propres limites. Que chez les êtres supérieurs la reproduction laisse intacte l'unité extérieure et apparente de l'individu et s'accomplisse par l'intermédiaire d'un ovule fécondé par un spermatozoïde, peu importe, puisque les divisions successives de l'ovule fécondé ne pourraient aboutir à la formation d'un nouvel individu, si cet ovule ne renfermait déjà à l'état latent aussi bien toutes les propriétés de l'espèce à laquelle appartiennent les ascendants, que toutes les propriétés ancestrales, familiales de ces mêmes ascendants, affectant des associations et des combinaisons suffisamment nouvelles pour déterminer l'individualité du nouvel être. Il n'existe donc entre le mode de reproduction des êtres inférieurs et celui des êtres supérieurs qu'une différence de mécanisme; la nature du processus reste la même : c'est la multiplication de l'individu s'accomplissant là d'une façon directe et apparente, ici d'une façon indirecte et compliquée.

Cette multiplication équivaut, nous l'avons dit, à un élargissement de la vie individuelle et, traduite en termes psychologiques, elle signifie la tendance à étendre la vie sur la plus grande portion possible du temps et de l'espace, à transformer une existence éphémère et relative en une existence durable et absolue, se confondant avec l'infini.

L'*amour* sexuel n'est autre chose que ce besoin de l'absolu et de l'infini, corollaire psychologique de l'*instinct* sexuel; et toutes les autres formes sous lesquelles se manifeste le même besoin n'ont leur raison d'être qu'en tant qu'elles se rapprochent de l'émotion amoureuse, sexuelle, qui est la seule émotion primitive de ce genre, puisque ses débuts, quelque rudimentaires qu'ils fussent, se confondent avec les débuts mêmes de la vie organique, tandis que

toutes les autres modalités de l'amour en sont des dérivés et ne sont concevables que par analogie avec elle.

Mais tandis que chez les organismes inférieurs, la tendance à l'acte est pour ainsi dire inséparable de l'acte même, se confond avec lui au point que l'acte étant seul accessible à l'observation nous sommes portés à le considérer comme étant purement réflexe, mécanique même, et à nier toute intervention d'un facteur psychique quelconque, ce dernier se dégage de plus en plus à mesure que nous nous élevons davantage dans l'échelle animale, au point que chez l'homme il devient possible de l'abstraire du facteur organique qui lui sert de base et de le suivre dans une multitude de manifestations variées, indépendamment de l'accomplissement de la fonction organique elle-même.

C'est ainsi que l'amour sexuel qui a pour expression biologique une tendance à dépasser ses propres limites, à se multiplier, et pour expression psychologique le besoin de l'absolu, de l'infini, de l'universel, opposé à l'existence individuelle relative et éphémère, c'est ainsi, disons-nous, que cet amour peut subir une foule de transformations susceptibles de nous induire en erreur, quant à ses véritables origines et à sa véritable nature, ces origines et cette nature ne se révélant à nous qu'après une longue et minutieuse analyse. Toutes les fois notamment que le besoin en question croira trouver une satisfaction ailleurs que dans des rapports sexuels proprement dits, ou que ces rapports lui seront, pour une cause ou pour une autre, interdits ou inaccessibles, il se dirigera, volontairement ou non, vers ce nouveau débouché et s'y déploiera avec toute sa force et toute son intensité.

IV

La religion a de tout temps constitué un de ces dérivatifs offerts au besoin de se fondre dans l'infini, de se noyer dans l'Universel. « Le sentiment religieux peut être appelé *un sentiment de la vie cosmique*. De même, en effet, que le sentiment de notre vie organique nous donne la disposition fondamentale qui répond en nous au fonctionnement de notre organisme, le sentiment religieux exprime comment notre vie affective est déterminée par le cours de l'évolulution universelle[1]. » Longtemps avant de revêtir la forme d'un système rationnel, formulé en dogmes plus ou moins impératifs et immuables, la religion avait en effet existé à l'état de sentiment vague, indéfini,

1. Höffding, *Psychologie*, p. 337.

d'un besoin de se donner au grand Tout, de se laisser absorber par lui, de façon à sentir la vie individuelle se confondre avec la vie universelle, portée, protégée par elle. Et il s'est trouvé de tout temps des natures qui éprouvaient ce besoin avec plus d'intensité que d'autres et qui, dans leur impatience d'atteindre l'absolu, brisaient les cadres établis par les religions officielles, s'élançaient au delà des dogmes, déclaraient hautement l'inanité et l'insuffisance des pratiques externes, pour chercher le salut dans l'union immédiate, intime avec Dieu. C'est là une tendance connue sous le nom de mysticisme et qui s'était manifestée dans toutes les religions. Nous ne nous occuperons que des mystiques chrétiens.

Notre but n'est pas de faire ici la psychologie du mysticisme. Nous désirons seulement attirer l'attention, ou plutôt rappeler les analogies frappantes qu'on constate, chez quelques-uns des représentants les plus autorisés du mysticisme, entre leurs effusions mystiques et les effusions purement amoureuses que nous avons l'habitude de rencontrer sous la plume des romanciers et des poètes lyriques. Et non seulement les analogies en question sont réelles, mais très souvent, le plus souvent même, les émotions et les sentiments éprouvés par les mystiques sont décrits par eux à l'aide d'expressions empruntées au langage de l'amour humain purement sexuel et dont le réalisme ne le cède en rien à celui du « Cantique des Cantiques ».

Par de nombreuses citations empruntées à Mme Guyon de la Motte, à sainte Thérèse et à d'autres mystiques de marque, M. Leuba[1] a très bien fait ressortir cette particularité ou, comme il l'appelle, cette « tendance fondamentale » du mysticisme chrétien. « Qu'est-ce donc, demande-t-il, que ces douleurs, ces peines, ces langueurs et fureurs amoureuses? N'est-ce pas, quoi qu'on pense de leur origine, précisément ce qui se produit lorsque la passion violemment excitée ne trouve pas son issue naturelle? Le mystique exciterait ses sens, mais leur refuserait le soulagement qu'ils réclament, et la chair ne serait pour rien dans ces fureurs, ces alanguissements amoureux? A quoi donc les attribuerions-nous, comment les expliquer?... Il n'y a qu'une explication possible : nous avons ici le débordement d'énergies sexuelles qui ne trouvent plus leur issue ordinaire. Elles s'égouttent en sourdine, produisant ces douleurs ineffables, ces pâmoisons languissantes, ces fureurs brûlantes qui pimentent la vie des saints[2]. » Nous avons ainsi dans le mysticisme

1. Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens, *Revue philosoph.*, 1902, II.
2. *Revue philosoph.*, 1902, II, p. 465.

l'exemple le plus frappant d'une « jouissance organique intense indépendante de l'activité sexuelle ». S'ensuit-il que nous devions nous laisser prendre aux déclarations et aux affirmations des mystiques eux-mêmes et ne voir dans leurs élans que la « lutte contre les petitesses et les ignominies de la chair, au nom d'un idéal moral supérieur », et dans leurs manifestations érotiques que « la vengeance de la nature intraitable contre leur révolte »? Nous ne le pensons pas, et nous croyons plutôt que c'est en vertu d'une illusion que le mystique lui-même croit voir une opposition absolue entre ses besoins charnels, terrestres, et ses aspirations spirituelles. Ce qui parle en lui, le domine, le dirige, c'est le besoin de l'absolu et de l'infini, de l'universel, c'est-à-dire le besoin qui constitue précisément la base de l'amour sexuel. Mais dans le cas du mystique nous avons affaire à un individu doué d'un système nerveux particulièrement sensitif et instable et dont les sentiments et émotions sont capables d'atteindre d'emblée un degré d'intensité inconnu à la moyenne des hommes; ce sont de véritables génies de l'amour, dont le foyer affectif est suffisamment puissant pour ramener vers lui et réunir en un seul faisceau autant de rayons qu'il y a d'êtres susceptibles d'inspirer de l'amour, et qui synthétisent toutes ces amours particulières en un seul amour, infiniment vaste, celui de Dieu. Et il ne s'agit pas chez eux de cet « amour intellectuel de Dieu » dont parle Spinoza, mais d'un amour vraiment sexuel, charnel, d'un Dieu concret qu'ils se figurent en chair et en os, doué de toutes les qualités qui rendent les hommes et les femmes dignes d'être aimés et capables d'inspirer un amour d'autant plus fort et irrésistible que ces qualités sont poussées à leur extrême degré.

Quant aux désirs que cet amour fait naître, il n'y a pas d'acte physique capable de les assouvir, les actes physiques ne poursuivant que des fins particulières, individuelles et passagères; le mystique croirait profaner son amour sacré et divin, s'il consentait à admettre qu'il y entre le moindre élément charnel; et c'est dans le but d'élever, de purifier cet amour, qu'il cherche à étouffer la voix de la nature, à faire taire les cris de la chair, à mortifier celle-ci, alors que c'est en elle que réside le foyer qui nourrit et entretient la flamme de son amour quasi divin. Ce dernier, il croit l'avoir reçu du dehors, par un effet de la grâce, alors qu'il ne constitue en réalité que l'épanouissement du même besoin, du même instinct qui porte les uns vers les autres des individus de sexes différents, ce besoin et cet instinct ayant trouvé dans les tempéraments spéciaux des mystiques un terrain propice pour y développer tous leurs éléments psychiques dans une mesure exceptionnelle.

Les mystiques ne sont pas des érotomanes au sens pathologique, morbide du mot. Ce sont purement et simplement des amoureux, c'est-à-dire des hommes ou des femmes aspirant à l'absolu, à l'infini, mais y aspirant avec plus de force, plus d'impatience que les autres. Ils sont aux amoureux ordinaires, que nous rencontrons dans la vie ordinaire ce que l'homme de génie est à l'homme de talent. Et de même que le génie et le talent constituent le privilège de quelques heureux élus, tandis que la grande masse humaine est à jamais incapable de s'élever à ces hauteurs intellectuelles d'où l'œil embrasse dans une synthèse plus ou moins vaste les rapports qui existent entre les différents éléments cosmiques, de même la faculté amoureuse n'est également échue qu'à quelques-uns qui aspirent à saisir les rapports non plus rationnels, mais pour ainsi dire affectifs qui relient d'un côté les différentes parties du grand Tout entre elles et d'un autre côté les rattachent eux-mêmes à ce Tout, dans lequel ils voudraient fondre leur vie, et régler sur son rythme les battements de leur cœur; tandis que la majorité des hommes passent les yeux obstinément fixés à terre, ne se doutant pas qu'il existe quelque chose au delà de leur horizon individuel et n'écoutant que la voie de leurs instincts organiques.

Ce n'est pas seulement chez les mystiques que le besoin d'aimer, le sentiment amoureux, affecte un caractère religieux; pour être moins prononcé, moins apparent, le caractère religieux n'en fait pas moins partie d'une autre forme d'amour, de l'amour dit *platonique*, dont les fervents ont été particulièrement nombreux à l'époque de la Renaissance italienne qui nous a transmis de nombreux écrits où cet amour se trouve chanté et glorifié sur tous les tons et analysé dans tous ses détails.

Deux traits distinguent l'amour platonique de l'amour mystique. D'abord l'amant platonique n'est pas exclusivement un sentimental, un affectif, mais il est capable de mêler à ses sentiments et à ses affections une certaine dose de réflexion qui manque complètement à l'amoureux mystique. En deuxième lieu, l'amant platonique ne voit pas d'opposition irréconciliable entre les exigences de la chair et son besoin d'absolu et ne cherche nullement à étouffer la première comme contrecarrant ce besoin. Mais il est d'accord avec l'amoureux mystique pour considérer l'acte par lequel s'accomplit la satisfaction du besoin sexuel comme étant trop au-dessous des exigences du besoin amoureux, l'acte étant un élément individuel, particulier, éphémère, relatif; l'amour au contraire est une aspiration vers l'absolu, l'infini, l'universel. Et l'amant platonique opère une séparation nette entre les deux genres de besoins, cultivant

d'un côté les plaisirs de la chair, selon les exigences de sa nature organique, d'un autre côté l'amour platonique, idéal, qui est l'expression de ses aspirations spirituelles.

Nous venons de dire que l'amour platonique était cultivé avec une ferveur particulière pendant l'époque de la Renaissance italienne. Rappelons-nous que les plus illustres de ces amants platoniques, ceux notamment qui nous ont laissé leur confessions, s'appelaient Dante, Michel-Ange, Laurent de Médicis, Pétrarque, Guido Cavalcante, poètes, artistes, hommes d'action, créateurs en un mot qui, dans leur activité créatrice, poursuivaient chacun son idéal dont chaque œuvre particulière n'était à leurs yeux qu'un pâle reflet, qu'une réminiscence, quelque chose de fini et de relatif, alors que l'idéal artistique lui-même conçu par chacun d'eux devait être l'incarnation de l'absolu et de l'infini. Et c'est alors qu'imbus à la fois du culte de la Vierge dont l'image avait hanté tant d'artistes de cette époque et des idées platoniciennes, ils en arrivaient à identifier leur idéal artistique avec l'image d'une femme, à laquelle ils vouaient un amour exempt de toute concupiscence, d'une femme en chair et en os, le plus souvent quelconque, entrevue seulement pendant quelques instants, mais que leur imagination se plaisait à orner de toutes les qualités qui la rendaient digne d'un amour absolu. C'est elle qu'ils s'imaginaient présidant à toutes leurs conceptions artistiques, inspirant leurs vers, guidant leur ciseau ou leur pinceau, comme d'un autre côté chacune de leurs œuvres ne devait être qu'une expression approximative de toute la profondeur et de tout l'infini de l'amour qu'ils ressentaient pour elle.

C'est ainsi que l'image et le souvenir de Béatrice que Dante âgé de neuf ans avait entrevue un jour de fête à Florence, alors qu'elle-même n'était encore âgée que de huit ans, n'avait cessé de hanter l'esprit du poète toute sa vie durant, jusque dans sa dernière vieillesse, et il ne se croit quitte envers ce souvenir que le jour où il accomplit le vœu qu'il a fait à la fin de sa *Vita Nuova*, celui « de dire d'elle ce qui n'a jamais été dit d'aucune autre femme », et le monument qu'il a élevé à l'objet de son culte s'appelle la *Divine Comédie*.

Ce que Béatrice a été pour Dante, Laure l'a été pour Pétrarque, Monna Vanna pour Guido Cavalcanti, Vittoria Colonna pour Michel-Ange. Tous ils avaient connu et aimé dans leur vie d'autres femmes, éprouvé la jouissance que procure la possession immédiate, d'autres ont pu même mener une vie conjugale aussi bourgeoise et aussi terre à terre que possible. N'importe, ce n'étaient là que des concessions qu'ils faisaient aux exigences de la chair; quant au vrai

amour, ils le plaçaient ailleurs et plus haut, le confondant avec la beauté absolue, expression de leur idéal artistique.

Comme Héraclite qui ne se plongeait pas deux fois dans la même rivière, l'amant platonique ne contemple pas deux fois le même visage, à cause des changements incessants qu'il subit. En disant qu'on aime une femme, de quelle femme parle-t-on? L'aime-t-on telle qu'elle est aujourd'hui ou telle qu'elle a été hier ou telle qu'elle sera demain? Or, un artiste ne peut plier son idéal aux vicissitudes du temps, car son idéal, aussi bien en art qu'en amour, est précisément ce qui est en dehors du temps, au-dessus de lui et exprime quelque chose d'éternel et d'immuable. Et il répète avec Platon que la réalité est à l'idéal ce que les visions de nos songes sont aux objets réels : de pâles reflets, des réminiscences, des allusions, des approximations, ce qui n'empêche pas le platonicien, à l'encontre du mystique, d'aimer aussi la réalité, d'en jouir, de s'abreuver à sa source, car la réalité en elle-même n'a rien d'impur, et toute fugace, inconstante et changeante qu'elle est, elle n'en est pas moins le reflet de l'idéal dont elle contribue à entretenir le souvenir, qu'elle évoque toutes les fois qu'on s'initie à elle.

Après les amoureux mystiques et les amoureux platoniques, nous arrivons à la grande catégorie des amoureux ordinaires, hommes et femmes qui disent et qui croient s'aimer, qui cherchent à s'unir, à fondre leurs existences, bravant tous les obstacles, préférant souvent la mort à la nécessité de vivre séparés, et parfois aussi, après avoir atteint le but de toute leur existence, se séparant déçus, désillusionnés et, oublieux de leurs serments de fidélité éternelle et de dévouement sans bornes, appelant l'un sur l'autre toutes les malédictions du ciel.

C'est cet amour qui constitue le grand et principal sujet de la littérature d'imagination. Le drame, le roman, la poésie nous mettent chaque fois en présence de deux êtres, pour nous montrer la façon dont se manifeste chez chacun d'eux le sentiment amoureux, avec tout son cortège d'émotions tendres et douces ou violentes et passionnées, avec toutes ses joies et ses délices, ses douleurs, ses souffrances et ses tristesses.

Les modalités que le sentiment amoureux est susceptible de revêtir sont aussi nombreuses et variées que les tempéraments et les innombrables variétés de personnages, hommes et femmes, que nous présentent le drame et le roman et qui, malgré l'identité du sentiment qui les anime et conditionne tous leurs actes et toutes leurs pensées, ne cessent de nous intéresser en nous révélant chaque fois un côté nouveau ou inconnu de l'âme humaine.

Essayer de dénombrer ou de classer ces multiples modalités du sentiment amoureux dépasserait les cadres de cet article qui s'attache avant tout à dégager le mobile général qui sert de base à ce sentiment chez tous les individus et qui en assure l'identité à travers ses manifestations et ses expressions aussi nombreuses et multiples que variées.

Nous avons vu que chez l'amoureux mystique et l'amoureux platonique ce mobile est constitué par le besoin de l'absolu, par le désir de rompre les limites étroites de l'individualité, d'élargir la vie personnelle au point de la confondre avec la vie universelle. Mais tandis que le mystique crée une opposition absolue entre ce besoin et ce désir d'un côté et la source qui a pu lui donner naissance et qui l'entretient, de l'autre, et que le platonicien, moins intransigeant, écoute plus volontiers la voix de l'instinct, tout en admettant que la satisfaction qui en résulte restera toujours au-dessous de la force avec laquelle il se sent poussé vers l'absolu, vers un idéal situé au-dessus et en dehors de la réalité et de ses contingences, l'amoureux ordinaire, lui, fait un pas de plus et postule, souvent sans s'en rendre compte, une connexion étroite, intime entre le côté physique et le côté psychique de l'amour. Ce qu'il aime, ce n'est ni un symbole mythologique, ni un idéal abstrait, mais un être réel et concret, un homme ou une femme qui ressemblent à tous les autres hommes et femmes, mais dont l'image, pour des causes qu'il ne connaît pas, lui inspire une émotion qu'aucune autre n'est capable de lui faire éprouver, et dont la possession constitue pour lui le corollaire nécessaire de son amour. Or, il serait facile de montrer par de nombreux exemples que, malgré ce lien étroit qu'il établit entre la jouissance amoureuse et la satisfaction physique, il se mêle à l'amour ordinaire une dose de mysticisme et de platonisme qui suffit à le différencier de la recherche pure et simple de jouissances physiques.

Rappelons-nous une fois de plus les conditions qui accompagnent l'éveil de l'instinct sexuel. Il ne s'agit pas seulement d'une nouvelle fonction venant s'ajouter à celles qui existaient déjà, mais bien plutôt d'une modification profonde de tout l'organisme, d'un accroissement subit de toute sa puissance et de toutes ses énergies. Il en résulte un état de tension psychique, d'inquiétude, aboutissant tantôt à l'enthousiasme, tantôt au découragement et au désespoir. C'est que l'individu qui vivait jusqu'alors d'une vie impersonnelle, presque végétative, sent confusément qu'à ce moment-là, c'est sa propre personnalité qui tend à s'affirmer et que, à une période suffisamment longue pendant laquelle il ne faisait qu'accumuler de l'énergie, en a succédé une autre où cette énergie demande à être dépensée, et

c'est la façon dont cette énergie sera dépensée qui constituera précisément l'affirmation définitive de sa personnalité. Pour la première fois il sent parler en lui son *moi*, non pas le *moi* purement passif se manifestant dans l'instinct de la conservation que possède déjà l'enfant, mais un *moi* actif, tendant à s'engager dans des rapports personnels avec tout ce qui l'entoure. Comme si tous ses sens venaient seulement à s'ouvrir, l'individu commence à comprendre une foule de choses qui jusqu'alors lui étaient restées complètement étrangères, tout s'anime pour lui, il entend des voix et éprouve des influences qui le sollicitent de tous côtés, il sent en un mot une communion s'établir entre lui et le monde et se rend vaguement compte que mille liens rattachent sa vie individuelle, personnelle à une vie plus large, à laquelle il voudrait participer. Il devient sensible à la beauté, à la nature, et toutes ces aspirations, toute cette nouvelle sensibilité, tous ces nouveaux désirs finissent par se synthétiser, se concréter en un seul sentiment, celui de l'amour qui s'exprime dans la recherche ardente d'un être aux pieds duquel on voudrait déposer tous ces trésors de sensibilité, de tendresse, de générosité qu'on sent accumulés en soi et qui demandent une issue. L'amour sexuel apparaît vraiment ici comme l'expression symbolique de l'aspiration vers l'infini, du besoin de l'absolu.

Cet état chaotique est plus ou moins prononcé et dure plus ou moins longtemps, suivant les tempéraments, le milieu et l'éducation. Dans certains cas, qui constituent d'ailleurs l'énorme majorité, il est vite réprimé, pour faire place à une appréciation purement pratique de la vie, et l'amour finit par être conçu comme une simple union de sens dictée par des considérations qui n'ont rien de commun avec l'aspiration à l'infini; dans d'autres cas cette aspiration se manifeste d'une façon différente, l'individu dirigeant son activité vers des domaines qui embrassent des intérêts généraux, ayant trouvé de ce côté-là une issue au besoin de dépasser sa personnalité.

Restent les tempéraments purement sentimentaux, les amoureux par excellence : ceux-ci méprisent la réalité pratique avec ses intérêts particuliers et individuels et sont d'un autre côté incapables de se vouer à une activité quelconque dépassant les besoins de la vie pratique, s'ils ne se sentent portés sur les ailes de l'amour, appuyés, protégés, inspirés par lui. L'amour est la grande occupation de leur vie, non pas l'amour à la Don Juan, qui tient un registre de toutes les femmes séduites et possédées, mais l'Amour Unique, celui qui doit une fois pour toutes décider de leur destinée. C'est qu'en cherchant cet amour, ils se cherchent eux-mêmes, car ils ne se connaissent pas encore, et tant qu'ils ne se connaîtront pas, ils ne trou-

veront pas ce qu'ils cherchent, car la femme ou l'homme vers laquelle ou vers lequel un individu de cette catégorie se sentira attiré par l'amour ne sera que la projection extérieure de ses propres sentiments, besoins et aspirations, car l'être aimé sera l'incarnation réelle et concrète de sa manière de considérer l'Univers, de comprendre ses rapports avec lui. C'est ici que nous avons l'explication du grand mystère du choix individuel en amour. Quand ce choix se fait d'une façon consciente, réfléchie, il se produit de deux choses l'une : ou ce choix n'est guidé que par des considérations étrangères à l'individu, ou bien cela suppose que l'individu est fixé d'avance sur la nature, les qualités et les propriétés de ce qu'il cherche. Dans un cas comme dans l'autre il n'y a pas de raisons, pour que le choix soit nécessairement exclusif, ni l'attachement nécessairement absolu, car quelles qualités que nous attribuions à tel être choisi dans ces conditions, richesse, beauté physique ou morale, intelligence, etc., nous pouvons toujours admettre l'existence d'autres êtres possédant les mêmes qualités à un degré supérieur et répondant par conséquent mieux à notre but. La fidélité apparaît dans ces conditions comme un effet de volonté, quand elle ne résulte pas de l'obéissance passive aux conventions sociales. Or ce qui distingue l'amour proprement dit, c'est précisément le caractère exclusif du choix, la nature absolue de l'adoration et de l'admiration qu'inspire l'être aimé. C'est que l'amoureux voit dans l'être aimé l'extériorisation, la synthèse de tout ce qui constitue ses désirs les plus profonds, ses aspirations les plus fondamentales, ses besoins les plus essentiels, et qu'en aimant un autre être, c'est lui-même qu'il apprend à connaître et qu'il devient conscient de sa propre nature et de son propre tempérament. Et c'est ainsi que le problème du choix individuel en amour se confond avec celui de l'individualité même, ce choix étant aussi inconscient et déterminé par les mêmes causes profondes et ignorées que la constitution de l'individualité.

Pour les individus doués de ce tempérament, l'amour constitue une question vraiment vitale, ils y aspirent comme le marin, après avoir été pendant des mois ballottés par les vagues, à la merci du moindre caprice des vents, aspire à sentir enfin sous ses pieds la terre ferme, où il redeviendra maître de lui-même et de ses mouvements. Et l'amoureux est également convaincu qu'il ne deviendra *lui-même* que le jour où il aura trouvé cet amour qui lui révélera sa propre personnalité. Et lorsqu'il croit avoir enfin atteint le but de sa vie, alors que celle ou celui qui doit le tirer du chaos de ses désirs et aspirations obscurs et vagues qui l'obsèdent se dérobe à cette tâche, refuse pour une raison ou pour une autre d'assumer la mission

qu'on lui propose, ne partage pas les sentiments qu'il inspire, c'est l'écroulement complet de toute une vie, c'est le désespoir qui, selon les circonstances et selon les caractères, aboutira à la résignation passive et à l'apathie ou dictera les résolutions extrêmes, jusqu'à la mort volontaire.

Or la mort, c'est encore un moyen de se confondre avec l'infini, et c'est pourquoi nous voyons l'idée de la mort hanter l'esprit de tant d'amoureux, même heureux.

« Fi de l'amour qui n'aurait plus le condiment de la mort[1] », fait dire Renan à un de ses personnages.

C'est que l'amour qui dure, qui se continue au milieu de la réalité perd son caractère primitif et doit s'adapter à toutes les contingences de la vie, se mesurer sur elle, se prêter à toutes les compromissions, c'est-à-dire cesser d'être le symbole de l'Absolu, de l'Infini, qui aux yeux des amoureux constitue sa vraie et seule raison d'être. L'être aimé n'est plus l'idole devant laquelle on voudrait se prosterner à chaque instant, pour laquelle on serait prêt à sacrifier la vie : c'est une femme ou un homme comme les autres, avec les mêmes petitesses, les mêmes défauts qui, pour être excusés, pour ne pas faire trop d'ombre sur le tableau, demandent une certaine accoutumance, un effort de volonté, de raisonnement. Or, nous nous trouvons en présence de natures impulsives, capables seulement d'émotions et de passions, chez lesquelles la faculté d'intuition domine toutes les autres. Le côté esthétique de leur caractère est développé aux dépens du côté moral. C'est pourquoi le désenchantement se produit chez eux aussi rapidement que l'enthousiasme et est aussi absolu. Beaucoup de poètes et de romanciers font mourir leurs amoureux très jeunes, afin d'épargner à leurs sentiments l'influence néfaste et dissolvante de la *répétition*. Tels les jeunes amants de Vérone, Roméo et Juliette, morts avant que leurs illusions aient eu le temps de se dissiper, avec la conviction d'avoir assuré à leur amour une durée éternelle. Mais tous les amants ne meurent pas en pleine lune de miel de leurs amours : et alors ce sont des désillusions, des douleurs, des souffrances résultant de la disproportion qu'on ne tarde pas à constater entre l'immensité de la satisfaction qu'on espérait et le caractère banal, quelconque, de celle qu'on éprouve réellement.

Au lieu de sentir son âme s'élargir au point de se fusionner avec l'âme universelle, on la sent au contraire se rétrécir, sollicitée qu'elle est par un seul être qui demande pour lui tout seul le

1. *L'abbesse de Jouarre*, acte II, sc. I.

monopole de l'amour et de la sensibilité dont on est capable. On voit alors les amants se maudire, se quitter, se reprendre, se faire souffrir mutuellement, se reprocher mutuellement leurs déceptions et leurs désillusions. Qu'on se rappelle les amours d'Alfred de Musset et de George Sand, dont l'union n'a été pour l'un et pour l'autre qu'un long et douloureux calvaire, jusqu'au moment de la dernière et définitive séparation; et leur correspondance, abstraction faite des exagérations purement littéraires et volontairement romantiques, nous offre plus d'un trait qui confirme notre manière de voir : « L'amour, écrit George Sand à Musset après leur première séparation, est un temple que bâtit celui qui aime à un objet plus ou moins digne de son culte, et ce qu'il y a de plus beau dans cela, ce n'est pas tant le Dieu que l'autel [1]. » Et Lui à Elle : « Toutes les nobles sympathies, toutes les harmonies du monde, nous ont poussés l'un vers l'autre, et *il y a entre nous un abîme éternel* [2]. » « Nous avons passé, écrit encore G. Sand, par un rude sentier, mais nous sommes arrivés à une hauteur où nous devions nous reposer » ; et elle conclut qu'en renonçant l'un à l'autre ils se lient pour l'éternité [3]. Et c'est peut-être le souvenir de ses souffrances et de ses douleurs récentes, résultant de son impuissance de réaliser l'amour tel qu'il le rêvait, qui a dicté au poète ces derniers vers des stances « A la Malibran » :

> Ce que l'homme ici-bas appelle le génie,
> C'est le besoin d'aimer; hors de là tout est vain.
> Et puisque tôt ou tard l'amour humain s'oublie,
> *Il est d'une grande âme et d'un heureux destin*
> *D'expirer comme toi pour un amour divin.*

Ces vers renferment toute une confession et toute une philosophie de l'amour.

Dr S. Jankélévitch.

1. Cité par Albert Le Roy : *George Sand et ses amis*, p. 263.
2. *Ibid.*, p. 257.
3. *Ibid.*, p. 218.

PSYCHOLOGIE DES EXAMENS

Tout a été dit sur les examens, sur leur inutilité, leur duperie et leur mensonge, sur leurs inconvénients et leurs abus, sur le préjudice qu'ils causent aux individus, à la société et à l'enseignement, sur leur usage aussi, sur leurs avantages individuels et sociaux, sur la fonction de justice et de police qu'ils remplissent, et qu'on ne voit pas quel autre système remplirait à leur place, et aussi bien ou mieux. Il n'y a donc, à ce qu'il semble, qu'à résumer et à conclure. Mais, en réalité, c'est comme si le procès était à reviser tout entier.

Il s'agit d'abord de considérer l'institution en elle-même et dans son principe. Quand on aurait prouvé surabondamment et sans peine que les examens, tels qu'ils sont pratiqués, sont un danger ou un leurre, il ne s'ensuivrait pas en effet que, conçus autrement, ils ne puissent être un bien. Tout régime, pris en soi, est innocent des abus qu'on commet en son nom, et veut être jugé sur ce qu'il peut et doit être, non sur ce qu'il est. Celui des examens représente un classement des valeurs sociales, une sélection des esprits. Que cette sélection demeure imparfaite, artificielle et à quelque degré illusoire, c'est ce qu'on peut déplorer, et ce à quoi il faut remédier de son mieux; qu'elle soit pourtant nécessaire, c'est ce qui ne fait pas doute. Toutes les sociétés, même celles qui reposaient sur des privilèges reconnus et avoués, ont eu leurs épreuves ou examens. C'est ainsi qu'un chef-d'œuvre était requis au moyen âge comme condition d'entrée dans les corporations. Les sociétés démocratiques modernes, qui proclament « tous les citoyens également admissibles à toutes les dignités, places et emplois publics, selon leur capacité et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents », doivent particulièrement reconnaître la possibilité, le droit et l'obligation d'apprécier les aptitudes et le savoir. Le régime des examens est essentiellement inhérent à ces sociétés. Il s'agit en effet pour elles, non d'abolir toute hiérarchie, mais d'établir une hiérarchie valable et fondée, non d'égaliser les conditions, mais de rendre chacun égal à la sienne, non de laisser les individus se partager les emplois publics, comme ils se partagent les richesses, empiriquement et au hasard, selon l'âpre loi de la concurrence, dite loi de l'offre et de la demande, mais d'appeler aux fonctions

l'exemple le plus frappant d'une « jouissance organique intense indépendante de l'activité sexuelle ». S'ensuit-il que nous devions nous laisser prendre aux déclarations et aux affirmations des mystiques eux-mêmes et ne voir dans leurs élans que la « lutte contre les petitesses et les ignominies de la chair, au nom d'un idéal moral supérieur », et dans leurs manifestations érotiques que « la vengeance de la nature intraitable contre leur révolte »? Nous ne le pensons pas, et nous croyons plutôt que c'est en vertu d'une illusion que le mystique lui-même croit voir une opposition absolue entre ses besoins charnels, terrestres, et ses aspirations spirituelles. Ce qui parle en lui, le domine, le dirige, c'est le besoin de l'absolu et de l'infini, de l'universel, c'est-à-dire le besoin qui constitue précisément la base de l'amour sexuel. Mais dans le cas du mystique nous avons affaire à un individu doué d'un système nerveux particulièrement sensitif et instable et dont les sentiments et émotions sont capables d'atteindre d'emblée un degré d'intensité inconnu à la moyenne des hommes; ce sont de véritables génies de l'amour, dont le foyer affectif est suffisamment puissant pour ramener vers lui et réunir en un seul faisceau autant de rayons qu'il y a d'êtres susceptibles d'inspirer de l'amour, et qui synthétisent toutes ces amours particulières en un seul amour, infiniment vaste, celui de Dieu. Et il ne s'agit pas chez eux de cet « amour intellectuel de Dieu » dont parle Spinoza, mais d'un amour vraiment sexuel, charnel, d'un Dieu concret qu'ils se figurent en chair et en os, doué de toutes les qualités qui rendent les hommes et les femmes dignes d'être aimés et capables d'inspirer un amour d'autant plus fort et irrésistible que ces qualités sont poussées à leur extrême degré.

Quant aux désirs que cet amour fait naître, il n'y a pas d'acte physique capable de les assouvir, les actes physiques ne poursuivant que des fins particulières, individuelles et passagères; le mystique croirait profaner son amour sacré et divin, s'il consentait à admettre qu'il y entre le moindre élément charnel; et c'est dans le but d'élever, de purifier cet amour, qu'il cherche à étouffer la voix de la nature, à faire taire les cris de la chair, à mortifier celle-ci, alors que c'est en elle que réside le foyer qui nourrit et entretient la flamme de son amour quasi divin. Ce dernier, il croit l'avoir reçu du dehors, par un effet de la grâce, alors qu'il ne constitue en réalité que l'épanouissement du même besoin, du même instinct qui porte les uns vers les autres des individus de sexes différents, ce besoin et cet instinct ayant trouvé dans les tempéraments spéciaux des mystiques un terrain propice pour y développer tous leurs éléments psychiques dans une mesure exceptionnelle.

Les mystiques ne sont pas des érotomanes au sens pathologique, morbide du mot. Ce sont purement et simplement des amoureux, c'est-à-dire des hommes ou des femmes aspirant à l'absolu, à l'infini, mais y aspirant avec plus de force, plus d'impatience que les autres. Ils sont aux amoureux ordinaires, que nous rencontrons dans la vie ordinaire ce que l'homme de génie est à l'homme de talent. Et de même que le génie et le talent constituent le privilège de quelques heureux élus, tandis que la grande masse humaine est à jamais incapable de s'élever à ces hauteurs intellectuelles d'où l'œil embrasse dans une synthèse plus ou moins vaste les rapports qui existent entre les différents éléments cosmiques, de même la faculté amoureuse n'est également échue qu'à quelques-uns qui aspirent à saisir les rapports non plus rationnels, mais pour ainsi dire affectifs qui relient d'un côté les différentes parties du grand Tout entre elles et d'un autre côté les rattachent eux-mêmes à ce Tout, dans lequel ils voudraient fondre leur vie, et régler sur son rythme les battements de leur cœur; tandis que la majorité des hommes passent les yeux obstinément fixés à terre, ne se doutant pas qu'il existe quelque chose au delà de leur horizon individuel et n'écoutant que la voie de leurs instincts organiques.

Ce n'est pas seulement chez les mystiques que le besoin d'aimer, le sentiment amoureux, affecte un caractère religieux; pour être moins prononcé, moins apparent, le caractère religieux n'en fait pas moins partie d'une autre forme d'amour, de l'amour dit *platonique*, dont les fervents ont été particulièrement nombreux à l'époque de la Renaissance italienne qui nous a transmis de nombreux écrits où cet amour se trouve chanté et glorifié sur tous les tons et analysé dans tous ses détails.

Deux traits distinguent l'amour platonique de l'amour mystique. D'abord l'amant platonique n'est pas exclusivement un sentimental, un affectif, mais il est capable de mêler à ses sentiments et à ses affections une certaine dose de réflexion qui manque complètement à l'amoureux mystique. En deuxième lieu, l'amant platonique ne voit pas d'opposition irréconciliable entre les exigences de la chair et son besoin d'absolu et ne cherche nullement à étouffer la première comme contrecarrant ce besoin. Mais il est d'accord avec l'amoureux mystique pour considérer l'acte par lequel s'accomplit la satisfaction du besoin sexuel comme étant trop au-dessous des exigences du besoin amoureux, l'acte étant un élément individuel, particulier, éphémère, relatif; l'amour au contraire est une aspiration vers l'absolu, l'infini, l'universel. Et l'amant platonique opère une séparation nette entre les deux genres de besoins, cultivant

ils ne sont pas la vaine et platonique attestation du mérite; ils confèrent des droits, au moins des titres; c'est ce qui fait leur vogue. L'État qui les décerne contracte envers ceux qui les obtiennent l'engagement, sinon exprès et formel, au moins tacite, de tenir compte d'une capacité qu'il reconnaît officiellement, d'en tenir compte au moins, *ceteris paribus*, de préférence à toute autre, non authentiquement établie. Ainsi, raisonnent, assez logiquement, les coureurs de diplômes. L'État ne contredit pas cette opinion; je crois même qu'il la partage; en tout cas, il l'encourage et en profite; mais il a d'autres pensées encore, des desseins plus vastes et des vues plus relevées. Il donne l'enseignement à tous les degrés, un enseignement universel et complet, accessible à tous et portant sur tout; il a des écoles à peupler, il en a dont la fréquentation n'est pas et ne peut être obligatoire; il a, dans ses Universités et ailleurs, des cours qu'il fonde ou laisse fonder, et dont le besoin, s'il est réel, n'est pas toujours senti. La tentation est forte (et on y cède) d'attirer les étudiants par la séduction des diplômes. La culture haute et désintéressée est rare, et en outre elle ne prend pas toujours le chemin des écoles; elle est indépendante, elle bat les buissons à côté. Il faut l'encourager, la suggérer, la faire artificiellement éclore, et la canaliser. C'est à quoi servent les examens.

Dans le monde de l'enseignement, des esprits que préoccupe le souci des études et qu'effraient la multiplication croissante des examens et leur valeur décroissante proposent de les abolir. Ne les croyons pas sur parole. Ces mandarins ne veulent détruire le temple de la superstition chinoise que pour le rebâtir. Leur pensée, qui se croit profonde et n'est que naïve, serait de substituer à l'examen intéressé, qui donne des avantages sociaux, l'examen pour l'honneur, qui consacre le mérite sans plus. Par malheur, le public préférera toujours un gagne-pain, même hypothétique et douteux, à une satisfaction de vanité creuse, un parchemin officiel, si mince qu'il soit, à un diplôme d'études supérieures qui attesterait seulement des relations intellectuelles d'un ordre élevé, la fréquentation de maîtres renommés. Ainsi, pour qu'on vînt briguer dans les Facultés des jetons de présence honorifiques, il a fallu faire luire la promesse d'avantages solides ou jugés tels, comme la dispense partielle du service militaire. De même les directrices des lycées de filles (et il faut rendre justice à l'ardeur de leur zèle malheureux) n'ont pu vaincre l'indifférence du public à l'égard du diplôme d'études secondaires; l'ambition de leurs élèves ne va guère qu'à obtenir le brevet supérieur; elles s'écartent d'un titre qui n'est que reluisant, attirées vers un autre plus humble, mais qui est, ou passe pour être, d'un placement plus sûr.

Ainsi il y a deux types d'examen : l'un utilitaire, l'autre honorifique, l'un que visent les candidats, l'autre que prônent les professeurs. Mais le malheur est qu'on ne peut les dissocier, obtenir aucun d'eux à l'état d'isolement et de pureté. Ainsi l'État ne pouvant faire que les études soient désintéressées a créé l'examen comme prime d'encouragement aux études ; et, ne pouvant faire que l'examen lui-même soit recherché, s'il reste une distinction pure, il exige les diplômes à l'entrée des carrières. Dira-t-on que cette superposition de fins diverses, étrangères à l'examen, ne modifie pas l'examen lui-même? Ce serait une erreur. Si l'examen n'est qu'une sanction des études, il pourra, il devra se maintenir à un niveau élevé, dans l'intérêt supposé bien compris des études elles-mêmes; mais s'il est un mode de recrutement des élèves, on jugera que la facilité à l'obtenir est une invitation à le rechercher; et enfin, s'il donne des avantages et des droits, on hésitera, en certains cas, à prononcer la perte de ces droits pour des fautes d'écolier. Les examens se trouvent donc faussés par la contrariété des fins qu'on poursuit en eux.

Et ces fins, on ne peut les isoler pour une autre raison encore. Il est plus difficile qu'on ne pense d'enfermer un homme dans une tâche définie et spéciale. Posez à un jury de cour d'assises cette simple question : L'accusé est-il coupable? et défendez-lui d'en sortir. Il en sortira toujours ; il mentira impudemment et sciemment plutôt que de donner une réponse vraie, entraînant, aux termes de la loi, une condamnation qu'il réprouve. Un examinateur de même manquera de netteté et de franchise par scrupule d'honnêteté. Il éludera par exemple cette question précise : Le canditat sait-il de la chimie? Il pèsera les termes de sa réponse, l'atténuera, l'enveloppera, moins préoccupé de la rendre exacte que de déterminer exactement les suites qu'il entend lui donner. C'est l'idée d'ensemble qu'il a d'un examen, le sens philosophique et la valeur sociale qu'il lui attribue, ce n'est pas cet examen lui-même, ce ne sont pas les réponses qu'il obtient, qui dictent à l'examinateur sa note. Et on ne peut trouver mauvais qu'il en soit ainsi ; il faut souhaiter seulement que les examinateurs soient toujours des esprits réfléchis et sages, d'un bon sens ferme et sûr, et joignent l'autorité de la raison à la compétence professionnelle. Par idée d'ensemble d'un examen, j'entends d'abord le classement systématique, la distribution hiérarchique des matières du programme, la détermination exacte de leur valeur relative, puis la subordination entre elles des fins intrinsèques et extrinsèques de l'examen, la conciliation ou l'accord des points de vue divers et complexes sous lesquels il peut être envisagé. C'est parce que les examens sont ainsi conçus que leurs matières, dites

« accessoires », si étendues qu'elles soient, si élevé qu'en soit le coefficient (comme la composition française au concours d'admission à l'École Polytechnique, la partie littéraire aux examens scientifiques, la partie scientifique aux examens littéraires) n'ont pas une influence notable sur le résultat final. Et il faut que chaque examen ait ainsi une unité, un centre de perspective. Ceux qui sont panachés, hétéroclites, chargés de matières et sans vue d'ensemble (comme le brevet d'études primaires supérieures) sont les moins sérieux de tous.

Supposons, comme il doit être, mais comme il n'arrive guère, que l'idée d'ensemble de tout examen soit dégagée et nette, que sur cette idée en outre l'accord soit fait, d'abord entre les examinateurs, puis entre les examinateurs et les candidats. Supposons, en un mot, que l'objet ou le but des examens soit exactement défini et nettement posé. Ce but vaut-il d'être poursuivi? Les examens ont-ils une valeur réelle?

La question se décompose elle-même ainsi : Que valent les examens en eux-mêmes, ou quant à leur objet? Que valent-ils par leurs effets, ou quant à leurs conséquences individuelles et sociales ?

Envisageons d'abord la question du dehors, examinons le second point. Quels avantages retirent des examens les individus et la société ?

Les individus d'abord. A la majorité d'entre eux les examens ne réservent que des déceptions et des rancœurs. La statistique dont le rôle ingrat est, comme celui de Cassandre, de prédire les maux sans les arrêter, a signalé cent fois, et toujours en vain, l'anormale proportion des appelés et des élus sous le régime décevant des examens et des concours. Ce n'est pas seulement à l'entrée des grandes écoles, c'est à l'entrée ou à la sortie des plus humbles (certificat d'études primaires, brevets élémentaire et simple, etc.) que se presse aujourd'hui la cohue des candidats. « On frémit quand on pense, disait déjà Balzac[1], à l'effroyable conscription de cerveaux livrés chaque année à l'État par l'ambition des familles. » Cette ambition a crû, s'est généralisée. Elle est restée ce qu'elle était, inconsidérée et aveugle; elle ne calcule ni ses ressources et moyens d'action ni ses effets; c'est pourquoi elle fait tant de victimes; elle est à la fois vaniteuse et vaine, démesurée dans ses prétentions et mesquine dans son objet; elle vise à tout et se rabat sur rien. C'est ainsi que, s'il y a de cinq à dix candidats pour une place aux Écoles Polytechnique et Normale (exactement 1 070 inscrits, 180 admis à Polytechnique en 1903; 1 140 inscrits et 160 admis en 1904), il y a sur

1. *Le Curé de village.*

100 candidats inscrits au baccalauréat la moitié environ qui échoue, et l'indulgence des examinateurs touche presque au scandale. Ce n'est donc pas seulement l'entrée glorieuse aux grandes écoles, c'est le plus mince diplôme ou certificat qui excite les convoitises et fouette les ambitions.

Est-ce un mal? Assurément, si on ne tient compte que des efforts perdus et des ambitions trompées. Il y a ici vraiment trop de réprouvés immolés à la gloire des élus. A tout âge, mais surtout dans la jeunesse, les échecs sont démoralisants; ils abattent le courage, et enseignent le lâche abandon, la résignation morne. Il y aurait mieux à faire que de pousser, ou seulement que de laisser s'engager dans la voie des examens des esprits qui ne sont pas nés pour ce genre de sport. On ne saurait trop respecter l'intelligence; mais cela n'exclut pas, bien au contraire implique qu'on la doit respecter sous toutes les formes et à tous les degrés. Or respecter un esprit, c'est ne lui imposer que les tâches auxquelles il est propre, c'est le maintenir dans les limites de l'effort réel et fécond. Il est bon de faire la sélection des esprits, mais il faut la faire à temps. Chose curieuse! Nous avons trop d'examens sans en avoir assez. Nous en avons d'inutiles; il nous en manque d'indispensables. Ainsi « la rigueur » devait être la même, dit justement Mosso[1], « pour les examens d'entrée dans les lycées » que pour « l'examen médical qui interdit le régiment aux conscrits qui ne sont point aptes aux fatigues des armes ». En fait cependant, de tels examens n'existent pas, ou sont dérisoires. Ils existent au moins, dira-t-on, pour les boursiers. Hélas! ceux-ci qui devraient être recrutés au concours, et former ainsi le corps d'élite de nos classes, en sont en réalité trop souvent le poids mort, tant l'examen de pure forme qu'ils subissent laisse le champ libre aux hasards malencontreux de la faveur qui les désigne. Ainsi l'abord des études n'est protégé d'aucun côté contre les intrus.

On ne s'émeut pas davantage des preuves d'incapacité renouvelées, aggravées et rendues plus manifestes d'année en année au cours des études; les « examens de passage » restent à l'état d'indication, de vœu, de *pium desideratum*; ils manquent de sérieux et d'efficacité; on dirait qu'on a peur de ne pas proclamer assez haut, de ne pas respecter assez le droit à l'instruction; on universalise ce droit, on l'élève à l'absolu, on le déclare intangible; on oublie de le définir, de lui donner pour fondement le pouvoir de se réaliser, l'aptitude à recevoir l'instruction offerte; et on ne voit pas qu'on émet ainsi une

1. Il le dit au point de vue physique, mais la remarque est aussi vraie au point de vue mental.

prétention vaine, dérisoire, qu'on porte atteinte à la dignité des études et qu'on abaisse les esprits qu'on prétend élever.

Je sais qu'on juge ces sacrifiés de l'enseignement indignes de pitié; leur sort paraît même enviable d'être mêlés à des esprits qui les dépassent : n'en reçoivent-ils pas une impulsion heureuse, un élan qui les grandit? On disait récemment, à l'apologie de l'École Normale, qu'elle est utile à ceux qui n'y entrent point, attirant à elle, comme le Dieu d'Aristote, les blasphémateurs et les ingrats qu'elle ignore, les éclairant de sa lumière, les entraînant dans la sphère de son rayonnement. N'exagérons pas ce bienfait des influences lointaines. Ne croyons pas qu'une action magique se dégage du simple rapprochement d'esprits inégaux et divers. Outre que le compliment pourrait se retourner, et qu'il faudrait craindre alors que les bons fruits ne se gâtent au contact des mauvais, qui peut mettre sérieusement en doute que l'émulation seule est féconde, c'est-à-dire l'échange direct d'esprits différents, mais égaux, ayant des qualités diverses, mais la même valeur, la même maturité, le même niveau, et se renvoyant les uns aux autres la lumière, la chaleur et la vie. Si nous avions la juste notion de l'inégalité des conditions intellectuelles, nous ne rétablirions pas au préjudice du plus grand nombre une véritable corvée, aussi impitoyable, aussi dure et plus abrutissante que l'ancienne, la corvée scolaire; nous n'asservirions pas des cerveaux à une tâche disproportionnée, ingrate et rebutante, nous ne gâcherions pas, nous ne gaspillerions pas en pure perte des forces intelligentes.

Mais si nous n'avons point les examens qui empêcheraient les esprits de se méconnaître et les vocations de s'égarer, et si au contraire ceux que nous avons, par de fallacieuses promesses, poussent à tel genre d'études des esprits qu'il en faudrait détourner, les examens ne sont pas cependant toujours et nécessairement un piège, et ils profitent au moins à quelques élus. Voyons ce qu'il faut penser de cette aristocratie.

Distinguons d'abord entre ses membres, car elle est fort mêlée. Mettons à part les esprits qui résistent à tous les régimes, même les plus écrasants : « très prompts et très robustes,... tout ce qui leur est ingurgité, ils l'absorbent et le digèrent; après leur sortie de l'école et la conquête de tous les grades, ils gardent intacte la faculté d'apprendre, de chercher, d'inventer, et composent la petite élite de savants, lettrés, artistes, ingénieurs, médecins, qui, dans l'exposition internationale des esprits supérieurs, maintient à la France son ancien rang.

« Mais les autres, en très grand nombre, au moins neuf sur dix,

ont perdu leur temps et leur peine, plusieurs années de leur vie, et des années importantes, et même décisives. » Ce sont d'abord tous les refusés, puis, parmi les admis, la 1/2 ou les 2/3, à savoir « les surmenés. Leurs acquisitions, trop nombreuses et trop lourdes, glissent incessamment hors de leur esprit, et ils n'en font pas de nouvelles. Leur vigueur mentale a fléchi, la sève féconde est tarie ; l'homme fait apparaît, et souvent c'est l'homme fini [1] ».

Le but des examens est donc alors manqué, s'il est de tirer des forces intellectuelles le meilleur parti. En effet, les examens ne forment point, mettent au plus en lumière, les esprits supérieurs, et déforment les autres. Le régime des concours en particulier produit le forçage, non la culture, l'accumulation, non l'assimilation des connaissances, le gavage ou le bourrage, non la « nourriture », vieux mot français pour désigner l'instruction. A ce régime le ressort de l'esprit se tend à l'excès, se fausse et se brise ; l'énergie mentale s'épuise et se vide. « Tout abus se paie; les fruits demandés avant le temps, en serre chaude, à un arbre viennent aux dépens de l'arbre même ou de la qualité de ses produits. La force demandée à des cerveaux adultes est un escompte de leur avenir [2]. » Sans parler du déchet immédiat et visible, produit par les excès de travail, les « terribles déploiements d'intelligence », sans parler du « nombre des fièvres cérébrales qui se déclarent, des désespoirs qui éclatent au milieu de la jeunesse, des destructions morales qui la déciment », il y a un déchet indirect et lointain, une vieillesse avant l'âge, envers de la maturité devancée. On a maintes fois condamné, au nom de l'hygiène et du bon sens, « cet emploi erroné, cette dépense outrée, cette usure précoce de l'énergie mentale, et tout ce pernicieux régime qui opprime si longtemps la jeunesse, non pas au profit, mais au détriment de l'âge mûr » [3]. Les excès, par lesquels la jeunesse studieuse jette sa flamme, ne sont pas, au fond, différents de ceux par lesquels la jeunesse oisive jette sa gourme; un esprit fourbu vaut un corps vanné. Et cette noce savante est à peine moins méprisable que l'autre, si l'arrière-pensée s'y mêle d'acquérir par un effort momentané le droit de se reposer pour la vie. Or en fait, on contracte souvent, dans les grandes écoles, une courbature de travail dont on ne se remet jamais plus.

Y acquiert-on du moins un fonds de connaissances étendues, solides et élevées, qu'on n'ait plus qu'à exploiter, j'entends sur lequel on puisse vivre, sans y ajouter rien? Mais, outre qu'il n'y a

1. Taine, *Le Régime moderne*.
2. Balzac, *loc. cit.*
3. Taine, *loc. cit.*

point de connaissances qui ne doivent être perpétuellement renouvelées, refondues et mises à jour, celles mêmes qui seraient en soi définitives et complètes, et ainsi n'auraient qu'à être conservées, ont besoin, pour l'être, d'être entretenues, ravivées et sans cesse rendues présentes. Autrement on peut voir tel, sorti avec honneur d'une école fameuse, devenir « l'homme le plus ordinaire qu'il soit possible d'imaginer, étant retombé de toute la hauteur à laquelle il s'était élevé ; bien plus, n'étant pas au niveau de la science, car la science a marché, et il est resté stationnaire ; bien mieux, ayant oublié ce qu'il savait »[1].

Ainsi, pour les individus les mieux doués, le profit intellectuel des examens peut être nul, sous le double point de vue de la formation et du développement de l'esprit et de la solidité et de la sûreté des connaissances. Mais il est juste de dire que, pour eux, ce profit intellectuel n'est point le seul, qu'ils en visent directement et principalement un autre, à savoir l'entrée ou l'avancement dans une carrière.

Que dira-t-on si, à ce point de vue encore, l'examen est un leurre? Ne parlons pas des mécomptes étrangers au système. Ne disons pas que les examens sont le stupéfiant avec lequel on endort les ambitions naïves, qui ne demandent qu'au travail leurs moyens de succès, pendant que d'autres ambitions, bien éveillées, cultivent les influences utiles, épient, saisissent, et suscitent les occasions de les faire jouer. Supposons le système des concours rigoureusement appliqué. Il a ses déceptions propres. Tout d'abord il y a une disproportion réelle, et d'autant plus vivement sentie qu'elle n'a pas été entrevue dès le principe, entre l'instruction exigée pour une profession et cette profession même. Laissons de côté l'humiliation de l'amour-propre vulgaire, atteint dans ses intérêts matériels, si peu négligeables que soient d'ailleurs ces intérêts, et si naturelle, si excusable que soit, jusqu'en ses excès, cette humiliation, chez des jeunes gens élevés aristocratiquement, je veux dire à l'abri du besoin, dans le confort du loisir studieux, dans l'ignorance des réalités matérielles et des conditions de l'existence, bien plus dans le préjugé de la supériorité intellectuelle, même économiquement entendue. Car il ne faut pas dire avec Taine que « l'instruction disproportionnée et supérieure à la condition opère différemment sur des races différentes » ; que « pour l'Allemand adulte, elle est plutôt un calmant et un dérivatif », tandis que « dans le Français adulte, elle est surtout un excitant, et même un explosif ». Cette différence,

1. Balzac, *loc. cit.*

si elle est réelle, ne peut tenir qu'aux convoitises toujours éveillées chez l'un, au sens des réalités de bonne heure développé chez l'autre par le milieu et les mœurs.

Mais considérons l'ambition intellectuelle la plus élevée, sans alliage impur d'intérêt. Croit-on qu'elle sera satisfaite dans l'exercice d'une profession souvent ingrate et routinière, qu'un subalterne accomplirait aussi bien et mieux. Sans doute il faut qu'un homme soit au-dessus de sa tâche pour la bien remplir; encore faut-il qu'il ne la juge pas trop inférieure à lui; car il ne voudra alors ni humilier ni abdiquer ses talents, il ne se résignera pas au rôle de capacité sans emploi. « Quand on a suscité par tant de préparations un homme de choix, comment ne pas comprendre qu'il fera mille efforts avant de se laisser annuler[1]? » Ou son ambition cherchera une voie en dehors de la carrière choisie, ou il subira cette carrière comme une déchéance, sera déçu et aigri. En fait, « il n'est pas un des hommes sortis des écoles qui ne regrette, entre cinquante et soixante ans, d'être tombé dans le piège que cachent les promesses de l'État[2] ».

Ainsi, par rapport aux individus, les examens ne sont ni une garantie sérieuse de carrière et d'avenir, ni un critère infaillible de bonne éducation intellectuelle. L'État par suite n'y trouvera pas non plus son compte. Veut-il créer des fonctionnaires d'élite? Les rudes joutes intellectuelles, auxquelles il soumet les trop nombreux concurrents, qu'attire le mirage des fonctions publiques, ne sont pas la meilleure épreuve, ne sont pas même une suffisante épreuve des qualités que réclament ces fonctions; et les qualités qu'elles mettent en lumière peuvent même être accidentellement regardées comme un luxe qui dispense des vertus nécessaires : l'assiduité, la conscience et le zèle professionnels. L'État ne veut-il que lutter contre l'encombrement des candidats aux carrières publiques et s'épargner la peine de choisir entre eux? Les examens ne le servent pas même à cet effet : ils semblent plus attractifs que décourageants. Comme d'ailleurs il y en a pour toutes les carrières et à la portée de tous les esprits, la perspective de redescendre au pis aller la série de ces degrés factices de l'échelle sociale stimule et autorise toutes les ambitions : on vise d'abord les concours les plus élevés, on se rabat ensuite sur les plus humbles; on se compare, on se mesure sans cesse; on apprend la modestie sur le tard à force d'échecs; on trouve sa voie à force de rebrousser chemin. Le régime des examens remue donc toutes les ambitions et n'en satisfait aucune.

Nous n'avons considéré jusqu'ici les examens que dans leurs

1. Balzac.
2. *Id.*

effets, et en prenant de préférence pour exemple les plus élevés de tous; il nous faut les considérer maintenant en eux-mêmes et sous toutes leurs formes, même les plus imparfaites.

La plus forte objection contre les examens en général, celle autour de laquelle on groupera toutes les autres, car elles en dérivent, ou elles l'appuient et la renforcent, est qu'ils vont contre le principe de l'évolution. Cette objection, Balzac la formule ainsi : « Rien, ni dans l'expérience ni dans la nature des choses, ne peut donner la certitude que les qualités intellectuelles de l'adulte seront celles de l'homme fait. » Tout examen est donc faux et trompeur, envisagé comme moyen de porter un jugement définitif sur des esprits qui évoluent et qui changent. Que de promesses brillantes en effet données par des intelligences jeunes et qui ne seront pas tenues! Telle vivacité, tel éclat, telle promptitude ou audace de parole, telle souplesse et richesse de mémoire font parfois illusion : l'esprit a, comme le corps, sa flamme de jeunesse, sa beauté du diable. Il a, aussi, d'autres fois et dans le même temps, sa lourdeur disgracieuse, son âge ingrat. « Rien n'est plus difficile que de distinguer dans l'enfance la stupidité réelle de cette apparente et trompeuse stupidité qui est l'annonce des âmes fortes... J'ai vu, dit Rousseau, un homme passer dans sa famille et chez ses amis pour un esprit borné : cette excellente tête mûrissait en silence. Tout à coup il s'est montré philosophe » et rangé « parmi les meilleurs raisonneurs et les plus profonds métaphysiciens de son siècle [1]. » Il s'agit de Condillac. Ceci est pour rendre les examinateurs modestes, s'il en était besoin.

Mais, en général, ils pèchent plutôt par discrétion et réserve, et c'est un autre excès. Ils ne se risquent pas à juger les esprits, ils se bornent à constater les connaissances. C'est plus commode et plus sûr. Mais c'est justement aussi ce qu'on leur reproche avec le plus d'insistance et de raison. Chercher les meilleures mémoires, est-ce faire en effet le triage des esprits? « Pour être plus savants », les candidats peut-être « n'en sont pas moins ineptes. J'aime et honore le savoir autant que ceux qui l'ont, dit Montaigne, et, en son vrai usage, c'est le plus noble et puissant acques des hommes; mais en ceux-là qui en établissent leur fondamentale suffisance et valeur, qui se rapportent de leur entendement à leur mémoire, *sub aliena umbra latentes*, et ne peuvent rien que par livre, je le hais, si je l'ose dire, un peu plus que la bestise [2] ». On ne saurait mieux penser et mieux dire.

1. *Émile*, liv. II.
2. *Essais*, liv. III, ch. VIII.

Sommes-nous donc enfermés dans ce dilemme : les examens sont sans objet, sans portée, s'ils ne visent qu'à dresser le bilan des connaissances; ils sont risqués et téméraires s'ils prétendent donner la mesure des esprits; en un mot, ils sont et ne peuvent être que vains ou dangereux?

Mais une telle conclusion n'est pas fondée et ne dénonce que la fausseté des principes d'où on la tire. On définit mal les examens quand on leur donne pour but d'apprécier uniquement et isolément soit l'étendue des connaissances, soit la valeur des esprits; leur rôle est de juger les esprits d'après leurs connaissances. La tâche de l'examinateur ainsi entendue est sans doute délicate et malaisée; elle exige une double compétence, psychologique et scientifique; elle ne peut jamais être qu'imparfaitement remplie, j'entends qu'elle ne comporte pas une rigueur mathématique et absolue; mais elle ne laisse pas d'être fondée, elle a une valeur réelle, non artificielle ou arbitraire.

Il faut donc se garder de deux excès contraires qui tendent également à ruiner et à fausser la notion même d'examen : l'un, qui consisterait à ne tenir compte que des connaissances, l'autre, que de l'intelligence, considérées *in abstracto*. Mais voyons si on y échappe.

Parlons d'abord du second. Jules Simon raconte qu'étant examinateur d'admission à l'École Normale, il fut ébloui par la composition de philosophie de l'un des candidats. « Le jour venu de réunir les examinateurs et de comparer les notes, j'appris, dit-il, que mon prodige ne savait ni grec, ni latin, ni histoire et que, malgré le numéro 1 que je lui donnai, il n'avait aucune chance d'être classé. Je poussai de tels cris, je fis un tel tapage que je le fis recevoir à la queue de la liste. C'était Prévost-Paradol. » L'anecdote est piquante, joliment contée. L'examinateur se sait évidemment bon gré et tire gloire et vanité d'avoir découvert, prédit un grand homme et imposé un élève à tant d'égards médiocre. A le bien prendre pourtant, l'exemple est fâcheux. Il ne tend à rien moins qu'à proclamer le droit supérieur du génie, et l'expérience a appris combien il est aisé d'invoquer ce droit-là et tentant d'en abuser. Où prend-on d'ailleurs que le talent soit dispensé d'acquérir des connaissances qui lui seraient si faciles, alors qu'elles lui sont, dans l'espèce, nécessaires? Les droits du génie n'annulent pas les devoirs du candidat. Le cas Paradol fut sans doute en un sens bien jugé; il fait honneur à la clairvoyance de Jules Simon; mais il ne vaut qu'à titre d'exception, il ne saurait être érigé en règle. Il faut en effet aussi se défier de l'examinateur emballé, confiant en lui-même, en son sens propre, en sa divination ou son flair.

En général, la justice ne perd rien à s'entourer des garanties légales de l'examen, et elle peut y gagner beaucoup. On n'a pas oublié une autre aventure, qui fait pendant à celle de Paradol, et vient confondre le scepticisme de Simon à l'égard des examens. Un génie précoce fut un jour signalé par un bon juge dans l'ordre mathématique; l'École Normale, dans sa hâte d'avoir, et peut-être de souffler à l'École Polytechnique ce nouveau Pascal, l'adopta d'enthousiasme, et sans en vérifier l'authenticité; elle l'admit sans examen, voire en dépit d'un examen fâcheux. La presse officieuse mentionna l'événement, et ne tarit pas d'éloges sur le libéralisme de l'École; on apprit plus tard que le génie annoncé avait fait banqueroute, était tombé au-dessous du niveau de l'élève moyen, et avait dû être éconduit sans bruit. Le régime des examens était ainsi réhabilité, vengé. La preuve était faite que le génie est sujet à des erreurs de diagnostic, qu'il ne doit donc pas être soustrait à l'épreuve et à la critique, qu'il convient sans doute de le reconnaître et de l'honorer, mais sans prévention, sans erreur et sans adulation et bassesse.

Ce préjugé, ou cette théorie commode, existe pourtant encore que la supériorité intellectuelle peut être acclamée sans preuves, qu'elle n'a pas à être confirmée par des diplômes et des titres, qu'elle se suffit à elle-même, qu'elle brille de son éclat comme l'évidence, qu'elle emporte la foi, autorise les espérances, et donne tous les droits, sans créer aucune obligation. C'est dans les plus hautes sphères de la hiérarchie intellectuelle que ce préjugé est le plus puissant. Il n'y a pas de preuve, plus claire et plus indécente, du mépris transcendant dans lequel une aristocratie occulte tient le régime démocratique des examens. Faut-il ajouter que ce flirtage avec le génie déguise le plus souvent le régime de la faveur, des concessions faites à des ambitions impatientes ou à de hautes et puissantes sollicitations?

On n'y peut trouver, je ne dis pas d'excuse, mais de circonstance atténuante, que dans l'abaissement réel où les examens sont tombés. Cet abaissement qu'il nous faut examiner maintenant, tient à des causes multiples, mais d'abord et avant tout à la défiance qu'ils inspirent tant au point de vue intellectuel qu'au point de vue pratique, à la répugnance instinctive ou réfléchie qu'on éprouve à les employer comme moyen de contrôle de la valeur des esprits, à la conception trop modeste de leur rôle, laquelle se traduit par un excès d'information et un défaut d'appréciation et de jugement. On dirait qu'on s'applique à les rendre vains, inoffensifs. On paraît en prendre ombrage lorsqu'ils portent atteinte à la réputation des médiocres

aussi bien que lorsqu'ils viennent ternir l'éclat des supériorités. On ménage aussi l'opinion, on évite de projeter une lumière crue et brutale sur des réalités affligeantes, comme l'affaiblissement général des études.

Tout examen, qui n'est pas un concours, devrait être institué pour maintenir le niveau au-dessous duquel un enseignement ne saurait descendre. Le minimum de connaissances exigibles, dans chaque cas donné, devrait donc être rigoureusement fixé dans l'esprit des juges; en fait, il ne l'est point; il se dégage, tant bien que mal, de la comparaison des compositions et des interrogations; il représente une moyenne variable, et qui va toujours baissant.

Les candidats proportionnent l'effort de travail aux exigences de l'examen, et celles-ci se règlent, non sur le programme d'études, mais sur la valeur moyenne des candidats. C'est le cercle vicieux, dans toute la force du terme.

Ainsi les examens sont sans portée, parce qu'on n'a pas le courage d'en appliquer le principe, d'en maintenir les justes exigences. Or, quand ils deviennent abordables, faciles, on s'y présente en foule. Nouvelle cause d'abaissement.

Les examens se font, dans ce cas, superficiellement et à la grosse; on expédie en un tour d'horloge des fournées de candidats; on n'a pas, on ne prend pas le temps de soumettre chacun d'eux à un interrogatoire circonstancié et précis, de démêler dans des réponses confuses une lueur de vérité et de bon sens, de vaincre le mutisme obstiné, de dissiper la gêne de certains candidats, d'arrêter le bavardage intempérant, de confondre l'assurance éhontée de quelques autres; pour tous, on s'arrête à un jugement précipité, sommaire, fondé sur des indices légers et trompeurs; on n'acquiert pas la preuve authentique, certaine, patiemment établie, du degré d'ignorance et de savoir de chacun.

Les examens tombent alors dans le discrédit. Ils sont d'abord méprisés, raillés par les examinateurs eux-mêmes, les juges étant toujours les premiers à douter de la justice; ceux-ci prennent en dégoût une tâche dont ils s'acquittent mal, et souhaitent d'en être délivrés comme d'un fardeau et d'un remords. Les candidats évincés incriminent de leur côté les chances malencontreuses d'épreuves si incertaines et si vagues. L'accord s'établit définitivement sur un point : que les examens en général ne prouvent rien.

Arrivé là, on s'applique à les réformer, à les rendre probants. Mais on s'y prend mal. On fait droit aux récriminations les plus fortes, qui ne sont pas toujours les mieux fondées. Ou bien on cherche le salut dans une transformation accessoire et de détail, qui n'est pas

toujours un progrès. Ainsi on éliminera, sous prétexte d'incompétence ou de moindre compétence, les examinateurs impartiaux : ceux qui donnent l'enseignement seront invités à le juger, à en contrôler les résultats. C'est compter sans l'humaine faiblesse, et postuler l'héroïsme, l'abandon de l'amour-propre. En effet « ce fut ingénieusement dit et bien à propos par celui qui l'inventa : *stercus cuique suum bene olet* » (Montaigne). Paraphrasons ce latin hardi en français honnête. La cloche qu'on pose sur le fromage n'en arrête pas la décomposition; elle empêche seulement ceux qui n'en mangent pas d'être incommodés par l'odeur. Les professeurs seront donc seuls chargés de la cuisine nauséabonde de l'examen de leurs élèves; leur nez y est fait, et on compte sur leur estomac pour la digérer. Cette cuisine en sera-t-elle meilleure? Les balances seront, dit-on, plus justes; mais les pesées seront-elles plus consciencieuses, plus exactes? En fait, les examinateurs qui à quelque degré s'examinent eux-mêmes, j'entends qui jugent leur enseignement et leurs élèves, sont toujours ou deviennent indulgents par la force des choses; ils comptent trop avec les réalités; ils perdent de vue l'idéal exigible; ils laissent finalement déprécier, s'avilir les examens dont ils ont la garde. C'est ainsi que le brevet supérieur, la licence, les diplômes de droit et de médecine tombent quelquefois si bas.

On en peut dire autant des modifications de détails apportées aux examens depuis vingt ans. Elles vont toutes à l'encontre des intentions hautement proclamées, et ne tendent à rien moins qu'à affaiblir l'autorité et à relâcher la rigueur des examens. C'est ainsi que la division du travail des examinateurs a été poussée au point de rendre illusoire l'entente finale entre eux. Le jugement définitif, porté sur le candidat, n'est pas un jugement d'ensemble, concordant et net; il est une impression mêlée, confuse, formée par la juxtaposition d'opinions divergentes, qui se compensent, se contredisent et s'annulent. Les examinateurs sont des collaborateurs qui s'ignorent, ne se consultent point, ne se mettent d'accord ni sur leur travail ni sur leur façon de procéder : les uns font cas uniquement du savoir acquis, les autres tiennent surtout compte de l'intelligence; la plupart sont accommodants et sceptiques; certains sont méticuleux et étroits. Ils ont un parti pris général d'indulgence; mais leur indulgence même est inégalement répartie; elle varie de nature, de forme et de degré. Une telle anarchie est, dans l'ensemble, favorable aux médiocres; là où elle est sentie, on s'efforce d'y remédier par un surcroît d'indulgence.

De même, le morcellement des matières d'examen, et l'échelonnement des examens eux-mêmes au cours des années, la faculté de les

passer par étapes, d'absorber à petites doses des programmes démesurés et de les « dégorger » à mesure, ont pour effet de rendre inappréciables la valeur réelle des candidats, la solidité et la profondeur de leurs connaissances. Les examens, dans ces conditions, constatent et consacrent le travail au jour le jour, le savoir momentané et actuel; ils ne garantissent point la valeur et la sûreté des connaissances; ils ne servent point à apprécier la qualité des esprits. Dès lors ils ne répondent plus à leur but, ils ne remplissent plus leur fonction; ils sont un trompe-l'œil.

En résumé nous reprochons aux examens d'être insignifiants et sans portée, quand ils ne sont pas dans leur jugement hardis et téméraires. Allons-nous donc conclure que, d'une façon générale, ils sont un abus et doivent disparaître? Pas du tout. Nous demandons seulement qu'ils soient réformés, rendus sérieux, et croyons qu'ils peuvent l'être. Il importe même beaucoup selon nous d'en remettre le principe en honneur et en vigueur, de les rétablir dans leur réalité et efficacité. Les examens ne sauraient être trop prises, étant la meilleure, j'entends la moins imparfaite, appréciation du mérite. Car le scepticisme de Montaigne a raison : « Les dignités, les charges se donnent nécessairement plus par fortune que par mérite »; et on aurait tort de s'en prendre à ceux qui les dispensent, c'est plutôt « merveille qu'ils y aient tant d'heur, y ayant si peu d'adresse »; n'ayant pas de lumières spéciales, « il faut qu'ils nous trient à conjecture et à tâtons : par la race, la richesse, la doctrine, la voix du peuple, très faibles arguments. Qui pourrait trouver moyen qu'on en pût juger par justice, et choisir les hommes par raison, établirait, de ce seul trait, une parfaite forme de police [1] ».

Les examens sont-ils donc un tel moyen? ou s'en rapprochent-ils? Oui, à certaines conditions, dont la première est qu'à l'encontre de ce qu'on observe, ils soient toujours sérieux, approfondis et sûrs en leur jugement. Mais peuvent-ils l'être, et comment? Comment atteindre le fond et le tréfonds des esprits? Comment juger, sur des indications nécessairement sommaires, tant de leur valeur propre que de l'étendue et de la sûreté de leurs connaissances; comment (c'est la grande objection, toujours renouvelée) démêler chez le candidat la part de la mémoire et celle du jugement? C'est ce que nous n'avons pas la prétention de découvrir, c'est ce que nous trouvons lumineusement indiqué dans une page remarquable de l'*Art de conférer*, que Pascal reproduit à sa manière, résume et condense en l'*Esprit géométrique*. Toute connaissance digne de ce nom a un

1. *Essais*, liv. III, ch. III.

coefficient personnel, un rapport avec l'esprit, qu'il s'agit de dégager et de déterminer. Pour cela, il faut user au besoin de pièges, d'habileté et de ruse. « Il faut sonder comment (toute) pensée est logée en son auteur, comment, par où, jusqu'où il la possède » (Pascal). Le savoir défini de la sorte devient preuve d'intelligence; il est la nourriture de l'esprit, sa substance même.

Au reste ne faut-il pas pousser à l'excès la distinction de l'esprit et des connaissances, du jugement et de la mémoire? Celle-ci est toujours à quelque degré pénétrée d'intelligence. M. Ribot a montré qu'elle est hiérarchiquement constituée, qu'elle a ses parties caduques et durables, accessoires et essentielles, qu'elle est une construction de l'esprit, qu'elle a sa base, ses assises, ses colonnes, son fronton, ses ornements et enjolivements. C'est pour cela qu'elle s'écaille et tombe par places, se dissout et se désagrège par degrés. Les examens doivent avoir dès lors précisément pour but, non de dresser le bilan des choses logées en la mémoire, mais de discerner la façon dont elles y sont dressées et classées, non de s'enquérir de tout le savoir qui a été retenu, mais de reconnaître celui qui ne pourra être oublié. On touchera ainsi le fond des esprits, on rejettera le sable pour trouver le roc et l'argile.

Par là même qu'ils sont et veulent être sérieux et probants, les examens se trouvent être simplifiés et réduits. Ils ne sont pas une parade, un exercice d'école fait pour amuser et éblouir la galerie, un prétexte à étaler une trompeuse érudition ou à mettre en montre les faux ornements de l'esprit, finesses et habiletés de dialectique et de style, élégances apprises et de convention; ils servent uniquement à découvrir les connaissances de bon aloi, les qualités d'esprit essentielles et solides, celles qui valent et qui comptent; comme les sentences de Phocion, ils sont la hache des vains discours : *ambitiosa recidunt ornamenta*; ils sont, en un mot, un contrôle, une *épreuve*, au sens plein du terme. C'est par là sans doute en partie qu'ils déplaisent. On leur reproche d'être brutaux et sans nuances. On ne leur en veut pas seulement d'être une mesure de police intellectuelle, un moyen légal d'exclure des fonctions publiques les ignorants et les incapables; on croit aussi avoir à s'en plaindre, parce qu'ils passent à côté du mérite supérieur, parce qu'ils ne tiennent pas assez de compte des qualités distinguées et brillantes. Mais on s'en plaindrait bien plus, et à plus juste titre, s'ils prétendaient découvrir et consacrer le génie. C'est alors en effet qu'ils seraient illusoires et tomberaient à faux. Si on veut qu'ils soient sûrs, on veut donc ou on doit vouloir qu'ils soient réservés en leurs jugements, qu'ils portent seulement sur les qualités essentielles et foncières, celles dont le

talent même ne saurait se passer, et qui dispensent au besoin du talent et en tiennent lieu. C'est donc bien à tort qu'on prétend en relever le niveau, en faire le critérium du piquant et de l'originalité de l'esprit, de la distinction, de la nouveauté des vues, qualités sur lesquelles les plus fins peuvent grossièrement se tromper et qui sont sujettes à contestation et à débat. Le rôle des examens n'est pas et ne peut pas être de faire le tour d'un esprit et de ses connaissances; il est d'en voir le fond ou la base et d'en éprouver la solidité. Rôle difficile et ingrat, mais essentiel, et dont on aurait tort de méconnaître l'art ou la portée.

Il semble parfois au candidat que l'examen qu'il passe est superficiel et sommaire, qu'il ne lui permet point de mettre au jour tout son esprit et toute sa science, qu'il n'en fait apparaître qu'une partie insignifiante et faible. Mais c'est comme si le malade faisait dépendre la sûreté du diagnostic médical de l'énumération fastidieuse des symptômes et non du choix judicieux qu'on fait entre eux et de leur appréciation exacte.

Un examen ne peut être que *sommaire*. Mais il suffit qu'il le soit au sens propre du terme, qu'il résume et condense les résultats vraiment acquis, définitifs, authentiques et certains, qu'il relève, si j'ose dire, les points extrêmes de la connaissance, le point de départ et le point d'arrivée, les éléments ou principes et les conséquences dernières, et vérifie la solidité de la chaîne qui relie les uns aux autres. S'ils visent plus loin et plus haut, les examens sont une duperie ou un trompe-l'œil. S'ils bornent là leur rôle, ils sont utiles à l'enseignement qu'on prétend qu'ils égarent et qu'ils faussent; ils sont le régulateur des études, ils mettent en garde contre elle-même l'indiscrétion enseignante, la *docendi cacoethes*; ils dénoncent à temps la vanité et le néant d'une érudition scientifique ou littéraire, qui touche à tout et n'appréhende rien; ils sont le signal avertisseur de cette barbarie savante, dont A. Comte avait prévu le danger, de cette manie d'information et de reportage qui est à l'instruction ce que le curieux ou le badaud est au savant.

Ainsi entendus, les examens ne seraient pas seulement simplifiés, ils seraient encore réduits en nombre. Le sérieux des examens se traduit par l'économie des examens. « Devant l'encombrement des candidats aux places, dit Taine, il a bien fallu exhausser et multiplier les barrières, prescrire aux concurrents de les sauter, ouvrir la porte à ceux qui en franchissent de plus hautes et en plus grand nombre. Nul autre moyen de choisir entre eux sans être taxé d'arbitraire et de despotisme[1]. » Qui sait? Il suffirait peut-être que les barrières

1. *Loc. cit.*

protectrices que la société pose à l'entrée des carrières fussent telles qu'on ne pût les tourner, qu'on dût les franchir ou s'y casser les reins. C'est parce qu'elles ne sont pas vraiment protectrices qu'il faut en élever d'autres qui ne le sont pas davantage, et ainsi à l'infini. C'est parce que la rigueur des examens est toujours ajournée et ne s'exerce jamais à temps qu'elle paraît à la fin si brutale. Si on rendait dès le principe tout examen sérieux, on découragerait l'effort des bonnes volontés impuissantes, des ambitions vaines, on réduirait le contingent de ces caravanes scolaires, qui laissent en route tant d'éclopés et dans lesquelles se recrute l'armée des aigris et des mécontents. La déplorable indulgence des examinateurs a encore un autre effet qui est de décourager un grand nombre de travailleurs intelligents. Il n'y a que ceux qui peuvent attendre, qui ont de l'argent et des loisirs, qui entreprennent de franchir cette série d'obstacles que les différentes carrières élèvent devant les postulants. Ce n'est donc pas le régime des examens, c'est l'inintelligence de ce régime, son application défectueuse qui suscite des ambitions malsaines, les berce, les entretient et les leurre. Ce régime pris en soi, appliqué avec discernement, contient les ambitions autant qu'il les stimule, et ne leur donne satisfaction que dans la mesure où elles sont légitimes et fondées.

Il ne faut donc pas dire que les examens sont abusifs, encore qu'il y en ait de tels, à savoir, d'une part, ceux qu'on exige à l'entrée de certaines carrières, alors qu'ils n'ont avec celles-ci aucun rapport naturel, fût-ce indirect et lointain, et d'autre part, ceux qui confèrent le droit d'exercer une profession donnée à l'exclusion de tous autres titres, équivalents, ou même supérieurs.

Il ne faut pas dire non plus que les examens sont inutiles, parce qu'il y en a de tels, d'abord ceux qui n'ont de l'examen que le nom, filets aux mailles trop larges à travers lesquelles on passe toujours, examens de complaisance par lesquels les professeurs décernent des brevets d'assiduité à leurs élèves, ensuite ceux qui, pour être consciencieux et exacts, n'en sont pas moins futiles, portant sur ce savoir « qui nage en la superficie de la cervelle », sur ce détail de connaissances dispersées qu'assemble pour un jour une mémoire entraînée et qu'elle laisse bientôt après échapper en entier. Mais les examens véritables, consciencieux, et qui portent sur l'instruction générale, sur le fonds solide des connaissances, sont et demeurent le meilleur contrôle des capacités, et la meilleure garantie de leurs droits.

Pour porter sur les examens le jugement qui convient, il faut d'abord considérer l'absence de sélection sociale que leur disparition

entraînerait, ou l'insuffisance, pour ne pas dire l'odieux, des procédés de sélection par lesquels on voit qu'on y supplée trop souvent déjà; il faut ouvrir les yeux sur la curée des places, sur l'âpreté et la violence des ambitions déchaînées, sur l'impéritie, la faiblesse et les passions des hommes qui auraient seuls, en l'absence des examens et des titres, l'initiative et la responsabilité de la désignation aux emplois; il faut songer à tous les services que rendent déjà les examens, même imparfaitement constitués; mais surtout il faut songer à ceux qu'ils pourraient rendre s'ils étaient rationnellement entendus et judicieusement appliqués. Les examens sont une forme particulière de la justice; or il n'est jamais permis de douter de la justice, si mal rendue qu'elle soit; on ne peut que tendre à la dégager et à l'appliquer mieux. C'est la seule conclusion que nous prétendions tirer.

Si formidables que puissent paraître les objections contre les examens, elles peuvent toutes être levées. Il n'y faut que de l'intelligence et du bon vouloir, ce qui est, à vrai dire, un peu plus qu'on ne rencontre tous les jours : l'intelligence des vraies conditions des examens, de leurs limites naturelles et de leurs justes exigences, et la volonté de braver l'impopularité qu'il y aurait, j'y songe bien, à les appliquer. Le retour aux principes oubliés paraît ici préférable à des réformes qui ne séduisent les esprits naïfs ou volontairement aveugles que par l'unique avantage de n'avoir pas encore été tentées.

Nous n'avons pas la superstition des examens, puisque nous proposons d'en réduire le nombre, d'en définir, c'est-à-dire d'en limiter la fonction; nous n'en avons pas non plus le mépris ou la haine; nous n'en combattons l'abus que pour en rétablir l'usage; nous croyons à leur nécessité, mais cette nécessité ne nous apparaît pas comme un fait dont on doit subir la brutalité, mais comme une loi dont on peut tirer sagement et honnêtement parti; autrement dit, les examens ne nous paraissent s'imposer que dans la mesure où ils sont efficaces, sérieux et probants. Cela seul implique, il est vrai, une grande simplification et une réforme profonde.

Nous n'avons parlé ici que des examens en général; il resterait à faire la psychologie des examinateurs, celle des candidats, et à considérer les différentes études elles-mêmes comme matières d'examen. Le sujet était trop vaste pour être traité en une fois; nous nous proposons d'y revenir.

L. Dugas.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Sturt. — Personal Idealism. *Philosophical Essays by eight members of the University of Oxford.* Edited by Henry Sturt, London, Macmillan, 1902; in-8°, viii-393 p.

Ce livre est né d'entretiens amicaux entre quelques membres de la Société philosophique d'Oxford. La doctrine commune qui relie les huit articles qui le composent a été bien définie par M. H. Sturt : « C'est, dit-il, un idéalisme empirique — je dirais plus volontiers *expérimental*, car c'est le rôle de l'expérience active dans la connaissance que ces philosophes s'attachent à mettre en lumière — c'est aussi un *idéalisme personnel.* »

Cette doctrine s'oppose à la fois au naturisme, plus précisément à l'évolutionnisme mécaniste (voir l'article intitulé *The limits of Evolution*, by G. E. Underhill, p. 193) et au dogmatisme métaphysique représenté par M. Bradley; tout en gardant quelque chose de la méthode du premier, et des conclusions du second. Des philosophes de la nature on retient la prétention de rester fidèle à la méthode scientifique, expérimentale. Mais on en appelle de l'expérience étroite à l'expérience large qui sous les réalités naturelles découvre l'esprit, la volonté. Du dogmatisme métaphysique on repousse la méthode *a priori*, la théorie de l'absolu, etc., mais on retient les conclusions morales et religieuses. Seulement ces conclusions on ne les déduit pas d'une dialectique abstraite; ce sont des expériences vivantes et vécues, immédiatement senties, ou des inductions qui prolongent des expériences.

Il serait intéressant d'étudier les origines philosophiques et sociales de l'école d'Oxford. Nous ne voulons examiner ici que la conception générale de la science et de la vie développée dans ce volume. Elle vaut qu'on l'examine; car ce n'est pas en Angleterre seulement qu'un certain idéalisme se réclame de la science et tend à se prolonger en une doctrine de la *croyance* — entendue au sens le plus intime du mot. Il semble bien que MM. Le Roy et Wilbois en France soient dans cette direction. Or des deux formules qui expriment la doctrine d'Oxford (idéalisme expérimental — personnalisme) la première nous paraît plus vraie et plus féconde que la seconde.

La science moderne est idéaliste, car elle est déductive. De plus les

idées scientifiques doivent être éprouvées au contact du réel et cette épreuve les montre mobiles, acceptées, puis abandonnées, puis reprises. La science moderne est donc bien un idéalisme expérimental.

Aussi le philosophe est-il bien fondé à rechercher dans les opérations psychologiques les plus générales comment l'activité intellectuelle, en même temps qu'elle le dépasse sans cesse, subit le contrôle du réel, l'action et la réaction continue du réel et de l'idée. M. Sturt est donc dans le fil droit de la pensée moderne quand il montre ingénieusement que l'*erreur* suppose deux conditions : 1° une réalité, un contenu opposé à la pensée; 2° une certaine tendance, une certaine orientation préalable de la pensée, un *intent* et un *content of thought*. Nous pensons voir une chose, nous en voyons une autre. Nous cherchons la racine carrée de deux, nous ne la trouvons pas. L'erreur ne consiste pas dans la confusion d'une apparence et d'une réalité objective, mais dans le désaccord entre une pensée *implicite* et une pensée *explicite*.

M. Schiller montre de même que les *axiomes* ne sont autres que des postulats *éprouvés* par leur usage expérimental, que leur origine importe peu, mais bien leur fonction qu'on n'apprend qu'à l'user. On peut encore approuver sinon les conclusions expresses de M. W. R. Boyce Gibson sur la liberté, de M. Marett sur l'origine de la morale, au moins le sens général de leur effort. On peut soutenir qu'il y a dans la croyance à la liberté quelque chose d'immédiat comme une expérience que la psychologie empirique laisse échapper, que la morale est un *intuitionisme critique*, limité, contrôlé par l'histoire qui empêche les écarts de l'idéalisme moral : *solvitur aut dissolvitur experiundo*.

Mais d'abord l'idéalisme expérimental des philosophes d'Oxford nous paraît insuffisamment défini. M. Schiller ne semble pas suffisamment informé des travaux de logique scientifique. M. Boyce Gibson n'analyse pas l'expérience de la liberté, ne dit pas en quoi consiste cette explication des faits psychologiques par la causalité même, qu'il oppose à l'empirisme. M. Marett exprime en quelques formules heureuses l'idée d'une morale expérimentale : il ne nous dit à peu près rien sur la méthode qui peut l'établir. Toute certitude, scientifique ou morale consiste désormais en l'épreuve d'une idée, d'une conscience. Il faut dire les conditions de cette épreuve.

Quant au personnalisme, il peut être fécond comme méthode de recherche, s'il consiste simplement en l'étude de l'influence de l'activité et en particulier de l'activité pratique sur l'intelligence humaine, et ainsi de ce qui, dans la nature, se prête à une interprétation anthropomorphique. Mais entendu au sens des philosophes d'Oxford, il est très contestable; et de plus il n'est en aucune façon lié, comme ils le croient, à l'idéalisme expérimental. L'idée est, selon les philosophes d'Oxford, au service de l'action, les axiomes ont pour origine des besoins pratiques qui exigent un certain ordre indispensable à la

vie. De plus l'action dont il est ici question n'est pas l'action sociale, mais individuelle. Il faut réagir à la fois contre le mysticisme et l'étatisme; le salut de l'avenir est dans une aristocratie active et désintéressée (V. *The future of Ethics*, par W. Bussell, 365 note). Et cette morale exige un Dieu humain, personnel (V. H. Rashdall, *Personnality human and divine*, p. 371). Or c'est là une conception anthropomorphique tout à fait distincte de celle de l'idéalisme expérimental quoique les auteurs mêlent sans cesse l'une à l'autre.

La science, dit M. Sturt, ne peut être interprétée que d'un point de vue finaliste parce qu'elle suppose un système. Dessein et système c'est tout un (p. 311). — Il n'en est rien. Un système, c'est-à-dire un plan statique où une idée synthétique détermine la place d'idées subordonnées, un système mécanique ou chimique n'est point un *dessein*. Un dessein suppose une représentation dans l'avenir de quelque chose à réaliser; ce dessein se modifie progressivement, s'adapte aux circonstances, etc. La thèse du personnalisme est donc tout à fait distincte de celle de l'idéalisme expérimental.

Elle est de plus en elle-même très contestable. La volonté, le désir, l'enthousiasme, sont nécessaires pour penser : la pensée seule révèle le réel ou tout au moins y tend. Mais la pensée elle-même n'agit-elle pas comme un désir, sous l'impulsion d'une fin représentée? Ce n'est là qu'une forme de la pensée, et non la plus haute. Lorsqu'une vérité ou un système de vérités s'impose à notre esprit, ce système agit sur lui comme, pour ainsi dire, une *vis à tergo*; l'esprit en reçoit comme la poussée sans se proposer tel raisonnement, telle opération à *effectuer* : tel est l'état d'inspiration intellectuelle. La pensée proprement dite, la pensée impersonnelle se présente souvent sous la forme statique, systématique et non intentionnelle que nous attribuons précisément à la nature.

La pensée pratique morale a sans doute des sentiments pour contenu, mais elle les hiérarchise, et nos préférences morales ou idéales sont en ce sens *rationnelles*, *impersonnelles*, comme des principes spéculatifs. On ne voit pas par suite pourquoi la morale serait exclusivement individualiste, anti sociale. Il faut être une personne pour penser bien en morale, mais il ne suit pas de là que l'objet de la morale soit la déification de l'individu. On ne voit pas davantage pourquoi l'art devrait se proposer pour fin suprême la représentation de ce qui est humain, ou éveille des sentiments humains par une analogie plus ou moins lointaine (voir l'article de M. Sturt sur l'art et la personnalité); l'art peut avoir pour objet de représenter les apparences en elles-mêmes, leur harmonie interne.

A plus forte raison est-il faux que la nature extérieure ne se puisse interpréter que comme un ensemble de desseins. Certains biologistes interprètent ainsi, peut-être avec raison, certains phénomènes organiques. Mais la nature présente surtout des systèmes de forme mécanique qui supposent bien une idée posée avant les parties, mais non

point une idée évoluant avec la représentation continue d'une fin. Quant au théisme qui achève la doctrine, il nous paraît particulièrement étroit, presque puéril, tout à fait indéfendable.

Comme les philosophes d'Oxford nous croyons essentiel de définir cet idéalisme expérimental qui se dégage de la science et de la conduite contemporaines, essentiel aussi de déterminer les relations de la pensée pratique et spéculative, de l'art et de la science, de faire voir le rôle de l'action, dans la connaissance du désir dans la nature. Ce livre apporte sur ces questions des vues ingénieuses, pénétrantes. Il est fâcheux que ces vues soient gâtées par des généralisations douteuses, par un individualisme purement sentimental. On ne philosophe pas avec son âme tout entière. A cette condition seule on saura ce qu'il y a en nous-même de désir, de volonté individuelle. Il reste vrai, malgré les efforts du personnalisme, que la raison qui juge de tout est une forme vide, une simple faculté impersonnelle de situer ou une tendance à situer impersonnellement les choses. Il reste vrai qu'au-dessus de toutes les intuitions de la nature et, pour les lier, nous sommes amenés à concevoir des lois, des formes qui s'imposent aux volontés mêmes. Il est donc impossible de déifier les volontés, les intuitions personnelles, par opposition aux formes, aux idées. Celles-ci sont *vides* mais les autres sont *aveugles*. Il faut se laisser aller modestement au mouvement même de la pensée impersonnelle, s'élancer avec elle, se fixer où elle se fixe, sans superstition, sans *Schwämerei*. A tel point de vue, elle placera la personne au-dessus de la loi, à d'autres non. Il y a des sympathies révélatrices, mais les renseignements que l'on peut recueillir sur une personne ont cependant une valeur. Il y a des cas moraux singuliers, dont le sens individuel est seul juge. Un honnête homme n'y réduira pas toute la morale. Il y a un peu trop de vague, d'exaltation dans tout ce livre, et une exaltation trop aristocratique, trop esthétique, trop égotiste en ce qu'elle a de plus généreux. Il y manque le sentiment de l'impersonnel et du collectif.

F. RAUH.

II. — Logique.

F. Le Dantec. — LES LOIS NATURELLES. 1 vol. de la *Bibliothèque scientifique internationale*, XVI-305 p. Paris, F. Alcan, 1904.

Réflexions d'un biologiste, dit le sous-titre de cet ouvrage; il serait plus précis de dire : *criticisme biologique*. C'est bien un criticisme que M. Le Dantec a voulu faire dans cette étude, dans le sens le plus technique du mot. « M. Poincaré nous a appris que ce que la science peut atteindre, ce ne sont pas les choses elles-mêmes, comme le pensent les dogmatistes naïfs, ce sont seulement les rapports entre les choses; en dehors de ces rapports, il n'y a pas de réalité connais-

sable. J'irai plus loin, et j'affirmerai que ce que l'homme connaît, ce sont seulement les rapports des choses avec l'homme; ce que nous appelons les *choses*, ce sont les éléments de la description humaine du monde; et ces éléments dépendent, non seulement de la nature du monde, mais aussi de la nature de celui qui le décrit. *Il est donc logique de commencer l'étude des choses par celle des moyens qui sont à la disposition de l'homme pour connaître les choses*[1]. » Voilà une phrase que personne n'hésiterait à attribuer à Kant, si on la rencontrait isolément; et de fait on peut se demander si le grand mouvement de critique qui pénètre actuellement les sciences, et que M. Poincaré a « appris » à M. Le Dantec, n'est pas l'effet tardif, mais réel, des réflexions philosophiques d'il y a cent ans.

Mais la critique de Kant était psychologique, ou même, plus exactement, logique; sa forteresse (aujourd'hui d'ailleurs un peu démantelée), était l'analyse du jugement. La critique de M. Le Dantec est celle d'un naturaliste, et le centre en est l'analyse des sensations. Par là, il ressemble fort à Condillac. Nous ne sommes plus assez cousiniens pour lui en faire un reproche.

Toute connaissance de la réalité nous vient des sens. On a l'habitude d'en distinguer cinq, mais une psychologie plus exacte reconnaît au moins huit ou neuf classes distinctes d'*énergies spécifiques*. La matière de notre connaissance nous est donc fournie en huit ou neuf langues différentes et absolument irréductibles. C'est ce que M. Le Dantec appelle nos *cantons sensoriels*. Mais il y a entre eux des suppléances possibles, et, par suite, des équivalences. Les appareils de physique servent justement, dans bien des cas, à établir ces équivalences : au moyen d'un thermomètre, l'œil peut lire des phénomènes qui appartiennent en principe au sens thermique; au moyen d'un son téléphonique, on décèle le mouillage des vins. — Or il est un canton, celui de la vue, qui présente à cet égard un avantage considérable. Son langage propre est celui des formes et des grandeurs, autrement dit le langage mathématique[2]. On a déjà trouvé le moyen d'y traduire un très grand nombre de données des autres *cantons*, et le développement de ce système de correspondances se poursuit sans cesse. Affirmer que la traduction peut devenir complète, tel est le sens scientifique du *monisme*.

Les mathématiques sont donc un langage sensoriel universalisable, ou du moins qu'on peut espérer rendre tel. D'où vient leur valeur? Non de conventions, comme on a l'habitude de le dire aujourd'hui, mais

1. Introduction, XIV.

2. Il y aurait lieu de remarquer ici que si l'œil a cette propriété, ce n'est aucunement par sa sensibilité à la couleur, ni même à l'intensité de la sensation lumineuse : la lecture d'une graduation formée de teintes de plus en plus foncées est très peu précise. Ce que nous lisons bien, ce sont des échelles, ou des graphiques, ce qui revient au même. L'œil agit donc essentiellement ici comme l'organe le plus délicat du sens musculaire. Cela n'est pas sans conséquence.

de nécessités. Ces nécessités sont celles mêmes de la vie humaine. *Primo vivere, deinde philosophari.* Les évidences mathématiques se sont formées en nous lentement, à force « de nous frotter aux choses ». Quand on parle d'un esprit semblable au nôtre qu'on transporterait dans un monde différent, le biologiste doit considérer une telle hypothèse comme une formule creuse : un esprit donné est solidaire d'un monde donné. — On objecte à cet empirisme la rigueur des mathématiques; on oppose à l'irrégularité et l'imperfection de toutes les formes perçues l'impeccable rectitude des droites ou des plans idéaux? — Cette rigueur vient seulement de ce qu'on ne perçoit pas tout. Pour les sens, une eau tranquille est vraiment un plan parfait; l'arête d'un mur, à quelque distance, est perçue comme une droite sans défauts. Leur perfection n'est que négative. — On objecte l'idée de continuité, de divisibilité indéfinie? Elles sont également d'origine sensible; on peut les rattacher à l'observation des liquides, qui se divisent de toute manière en se transvasant; et cela fonde ainsi — tout en la limitant — l'application de l'arithmétique à la géométrie. En effet, la Logique est « l'instinct par excellence », le résumé héréditaire de l'expérience ancestrale, mais rien de plus. Elle n'a donc de valeur que pour les objets mêmes dont l'expérience a pu laisser la trace dans notre esprit. Rien ne prouve donc que la géométrie s'applique encore à des grandeurs de l'ordre des atomes. Sans doute, avec le langage et surtout avec le langage mathématique, on peut tout dire, même ce qui n'a aucun sens. Mais en réalité l'infiniment petit n'est qu'un mot, et si la géométrie vient des sens, elle ne doit admettre la continuité et la similitude que dans la mesure où ces propriétés sont réellement perçues[1].

On passe de la géométrie à la mécanique par la considération d'une suite de systèmes décrits et numérotés qui se succèdent dans un ordre fixe, et tel que l'on puisse conclure de l'un à l'autre par un calcul. L'expérience nous suggère grossièrement, puis avec une précision croissante, l'idée du déterminisme, qui, une fois bien établie, réagit à son tour sur l'observation. Les notions de masse, de mouvement, de vitesse sortent d'elles-mêmes des faits. De celles-ci découle l'accélération. Et la force? Elle vient d'un autre *canton*, celui de l'effort musculaire, de

1. Mais alors la géométrie ainsi restreinte *n'est plus* ce que les géomètres appellent de ce nom. Ce qui fait la force du mathématicien est justement de négliger ces restrictions, de se mouvoir aussi aisément dans l'infiniment petit et dans l'infiniment grand que dans le fini; et ce faisant, de réussir. Dès lors, et quand il s'agit de *cette* géométrie des géomètres, M. Le Dantec ne serait-il pas obligé d'en revenir au *conventionnalisme* de M. Poincaré? — S'il y a un éther, dit-il, il peut se faire qu'il n'obéisse pas aux lois des mathématiques, puisqu'il n'est jamais tombé sous les sens de nos ancêtres, et que par suite il n'a point eu de part à la formation de la logique (71). — Mais qu'entendez-vous en disant qu'*il y a* un éther, sinon justement que notre logique nous force à l'admettre? Le jour où il serait en contradiction avec elle, il s'en irait rejoindre le phlogistique, les épicycles et les déférents. On dirait tout simplement qu'il n'existe pas, et l'on inventerait autre chose.

la causalité anthropomorphique par conséquent [1]. Pour rester dans le canton optique et parler un langage homogène, il faut la transcrire en un rapport de masse et d'accélération; c'est à quoi sert le principe d'*inertie*, qui n'est qu'une définition : « Notre observation ancestrale ou personnelle nous a amenés à considérer comme particulièrement importantes deux qualités particulières du mouvement, la vitesse et la direction; nous attachons donc une importance spéciale aux variations de ces qualités, et en souvenir des résultats grossiers de l'effort humain, nous appelons force une grandeur mathématique qui est définie par la variation de ces deux qualités. Et cette grandeur mathématique étant définie avec précision, nous retournons ensuite cette définition en une autre définition également précise qui est le principe de l'inertie : *Un corps qui n'est soumis à aucune force, a un mouvement rectiligne et uniforme* (130). »

Les autres *cantons* se traduisent plus ou moins bien dans le *canton* optique. *A priori*, on ne pouvait le prévoir; mais c'est un fait. Aux qualités importantes du son, la hauteur, l'intensité, se trouve correspondre un mouvement pendulaire d'une amplitude et d'un rythme bien déterminés. Les variations thermiques d'un corps s'accompagnent de variations dans sa géométrie. Par cette remarque, nous créons le thermomètre, et nous voilà en mesure de définir provisoirement les phénomènes thermiques avec la précision que comportent les méthodes de mesure optique. Mais nous allons plus loin. Une seconde conquête « est celle de l'existence de certains coefficients que nous avons appelés *masses thermiques* [2], par comparaison avec les masses mécaniques, et de la considération du produit de ces masses par les différences de température. Ce produit précieux, nous l'avons appelé *quantité de chaleur* » ce qui nous permet provisoirement « d'introduire l'arithmétique et l'algèbre dans le canton thermique, grâce à une convention qui se traduit par le principe de la conservation de la quantité de chaleur dans une système thermiquement isolé (179) ». Enfin l'expérience nous révèle une analogie encore plus frappante : l'équivalence du travail mécanique et de la chaleur. « Dès lors, ce qui nous a réussi pour la force, nos convenons de le faire maintenant pour la quantité de chaleur;... nous abandonnons complètement notre *notion humaine* de température » pour la remplacer par un langage optique (180).

Or, en opérant ainsi, nous découvrons que les températures précédemment définies se comportent comme des vitesses. Cela suggère immédiatement la question de savoir si l'on ne pourrait pas construire un « modèle » imaginaire, où ces températures seraient représentées par

1. Ceci n'est pas très convaincant, si on le rapproche de ce que nous avons remarqué plus haut, à savoir que l'œil agit essentiellement, dans son usage scientifique, comme organe musculaire. Il y aurait donc plus d'homogénéité qu'il ne semble entre la notion de force et les notions géométriques.

2. La *masse thermique* est mc (masse mécanique $\times$ chaleur spécifique) ; la quantité de chaleur mise en jeu dans une transformation est $mc\ (t_1 - t_2)$.

la vitesse de quelque chose. Ici, notre expérience visuelle nous fournit bien des types entre lesquels on peut hésiter : on ne tombera pas du premier coup sur un modèle irréprochable. Les déboires qu'a donnés la théorie cinétique des gaz montrent bien l'inconvénient d'aller trop vite. Ce modèle, fût-il adéquat aux phénomènes, ne serait jamais une réalité existant en soi, en dehors de toute pensée ; car toute pensée, M. Le Dantec le rappelle, est fonction des sens. Peu importe, on ne cherche qu'à réussir. « C'est l'avenir seulement qui nous apprendra si un microcosme, dont aucune activité ne heurte notre bon sens, pourra suffire à *raconter* toute l'activité du monde humain » (194). Les *lois de la nature* ne sont ni simples ni complexes : ces qualificatifs ne conviennent qu'aux formules humaines par lesquelles nous enregistrons les faits, nous les prévoyons et nous les utilisons.

M. Le Dantec est-il donc d'accord avec M. Le Roy pour dépouiller la science de toute nécessité, ou avec M. Duhem pour reconstituer une physique qualitative? Très loin de là et c'est l'objet de la dernière partie de son livre : quel sera « *l'ordre des questions de physique* »?

« Il faut commencer, dit-il, par étudier les êtres vivants que nous connaissons, sans nous préoccuper d'abord de ce fait que nous sommes nous-mêmes vivants... Cette étude objective, il faut la réduire à une simple description, une simple narration des faits observés » (236). En procédant ainsi, l'on découvre que les vivants se reproduisent *en gros* semblables à eux-mêmes, mais aussi qu'ils se modifient par degrés et s'adaptent à leur milieu. Dès lors, revenant sur nous-mêmes, nous nous apercevons que nous, qui avons pensé, nous sommes aussi des êtres vivants, et que par conséquent, notre pensée est adaptée à son milieu. Le cercle se ferme, et ce n'est pas un cercle vicieux. Le monde a écrit en nous sa nature, d'une façon incomplète, il est vrai, mais sans rien d'inexact ni d'arbitraire. Il suffit pour être à l'abri de toute erreur, et même de toute indétermination, d'éviter la *métanthropie*.

Quant à la physique de la qualité, il est bien vrai que chaque canton sensoriel nous présente les choses sous une forme irréductible. Mais ces qualités n'ont rien des qualités *scolastiques* que veut réhabiliter M. Duhem. Des qualités qu'on peut figurer par des symboles numériques, faire entrer dans des équations, prévoir et produire à volonté, avec toutes leurs nuances, ces qualités-là perdent absolument ce caractère d'indépendance et de spontanéité efficace qu'on veut leur maintenir à la faveur d'une équivoque. On n'y reconnaît plus rien « qui ait du rapport aux âmes [1] », si ce n'est qu'elles expriment en termes de conscience le rapport de l'homme avec la nature. « La chaleur est une activité qui par rapport à la vie humaine est de la dimension chaleur, et voilà tout; mais l'équivalence du travail mécanique et de la chaleur prouve qu'il n'y a pas de différence essentielle entre les mouvements visibles et la chaleur... c'est donc un pur sophisme que

1. Duhem (citant et adoptant cette formule de Leibniz), *Revue générale des Sciences*.

de s'appuyer sur l'existence de ces pseudo-qualités scolastiques, dans la nature inanimée, pour démontrer l'existence dans la nature vivante, d'une qualité scolastique vraie, dont la propriété essentielle serait précisément de n'être équivalente à aucune des premières. Pour ma part, je le répète en terminant, je n'ai jamais vu d'homme vivre sans manger, ni penser sans vivre, et je crois qu'il est indispensable d'être vivant pour faire de la philosophie (259). »

Discuter cet ouvrage, ce serait construire toute une épistémologie, et plonger au milieu des problèmes les plus compliqués que nous posent aujourd'hui la psychologie scientifique et la théorie de la connaissance. L'auteur n'a peut-être pas toujours mesuré l'étendue des questions qu'il soulève; et son livre, visiblement écrit avec rapidité, donne l'impression d'une série de « points de vue » dont quelques-uns sont forts, et tous ingénieux, mais qui ne forment pas une doctrine logique bien établie. Je ne veux en examiner que quelques-uns.

En premier lieu, il admet qu'*il y a des faits*; et que dans aucune science, pas plus en méthodologie qu'en physiologie, on ne peut se passer de découvrir d'abord ces faits. Quand la philosophie essaie, ou feint de se soustraire à cette nécessité, de se passer de postulats et de faire sortir sa matière *ex nihilo*, elle exploite l'ignorance ou la jeunesse de son public : *oratio ad imperitos juvenes*. — Je l'accorde sans restriction et je crois que rien n'est plus utile à dire actuellement.

Mais ces faits sont exprimés sous une forme humaine. Ce que l'homme connait, ce sont seulement les rapports des choses avec l'homme; la réalité déborde considérablement l'idée que nous nous en faisons. — Je l'accorde encore, et d'ailleurs cette thèse me parait être celle même que la plupart des philosophes modernes admettent ordinairement, sous le nom de « relativité de la connaissance ».

D'autre part, notre logique est infaillible, parce qu'elle est le résultat de notre expérience ancestrale; mais pour la même raison, elle ne s'applique que dans les cas où nous avons pu nous « frotter aux choses ». Par exemple, il est impossible d'affirmer que les théorèmes de notre géométrie soient encore vrais pour un cercle d'un millionième de millimètre de diamètre.

Ici, je trouve une grande difficulté. Les choses en elles-mêmes ont donc des dimensions absolues? Un cercle d'un millionième de millimètre existe donc en soi, et non pas seulement comme représentation dans la pensée des hommes, ou comme formule dans leur langage? M. Le Dantec en parait sûr. Il parle d'êtres autres que nous, qui *connaîtraient les mouvements* sous telle ou telle forme; il fait entrer en ligne de compte la place qu'occupe un être dans l'échelle des dimensions naturelles; il insiste sur ce que nous connaissons les choses « à l'échelle humaine » (226-227).

Or, de deux choses l'une : ou la géométrie est la connaissance des choses telles qu'elles *sont*, à la façon de Descartes, et alors il faut

renoncer à toute la relativité antérieure; ou elle n'est qu'un langage, celui du sens musculaire et de la mécanique générale : et alors il suffit que ce langage puisse se parler sans contradiction dans l'infiniment grand comme dans l'infiniment petit. Il est *réel* dès qu'il est *possible*, si on déclare inconnaissable la réalité en tant qu'indépendante de la pensée.

Dira-t-on que, en vertu de la correspondance évolutive et héréditaire du monde et de l'esprit, le fait que nous pensons les choses sous forme géométrique garantit qu'elles sont géométriques? Mais alors il n'y aurait pas de raison de n'en pas dire autant de tous les « cantons » sensoriels : il faudrait poser que le fait d'entendre une cloche suppose l'existence du son lui-même, en tant que son, indépendamment de notre appareil auditif et de notre système nerveux. — Ou sinon, il faut bien accorder que notre connaissance n'est pas seulement partielle, mais hétérogène à la « nature » qu'elle exprime, et qu'elle ne *ressemble* pas plus à ce qu'elle représente qu'une phrase décrivant une montagne ne ressemble à cette montagne.

« Les hommes ne sont *trompés*, dites-vous, ni par leurs impressions, ni par leurs raisonnements » (237). Sans doute, si l'on entend par là que leurs sensations et leur logique sont bien adaptées à leurs *besoins*, et que le raisonnement bien conduit ne leur annoncera pas des arbres là ou leurs yeux rencontreront des rochers. Et cela, personne ne le conteste, pas même un idéaliste comme Berkeley. Mais on ne peut conclure de là que le monde, indépendamment de l'intelligence humaine, est fait comme ce que cette intelligence représente. La question même de cette ressemblance a-t-elle un sens? Quand je dis que la phrase et la montagne ne se ressemblent pas, c'est que je les compare, et je les compare en tant que l'une et l'autre sont des objets de représentation. Entre un phénomène que je me représente et le « quelque chose » qui provoque cette représentation, il n'y a plus, comme disent les logiciens, de genre commun. Ce terme même de « quelque chose » est impropre : car une *chose*, c'est un objet de représentation. Et l'indépendance des représentations à l'égard de notre pensée individuelle, indépendance qui constitue ce τί, n'est pas du tout une représentation. On doit même s'abstenir de le caractériser comme un devenir ou comme une puissance; car c'est toujours transporter hors de l'objet les déterminations qui servent à former la notion d'un objet. Doit-on l'appeler le *réel?* C'est ici, je crois, qu'est la grande équivoque des doctrines critiques et agnosticistes. Le réel, c'est encore la chose (*res*); et la chose, c'est l'objet. A un autre point de vue, le réel, c'est ce qui nous importe, ce qui influe sur notre vie, ce dont dépend la satisfaction de nos désirs et de nos besoins. Or, cette puissance avec laquelle nous sommes obligés de compter, c'est toujours l'objet, tel que le sens commun de l'humanité se le représente, et pas du tout l'être primitif ou la chose en soi, en tant que distincte de la connaissance que nous en avons.

La réalité à laquelle nous devons adapter nos hypothèses n'est donc pas une donnée antérieure à la connaissance, mais au contraire la limite idéale, impossible peut-être à atteindre rigoureusement, vers laquelle tend le travail collectif de l'humanité. Ce qu'il y a d'essentiel dans la raison, de quelque manière qu'on l'explique, ce n'est pas le fait qu'elle est innée ou acquise, *a priori* ou *a posteriori* : c'est le fait qu'elle est commune à tous les hommes, et même aux animaux dans la mesure où nous pouvons en juger. Notre logique vient sans doute, pour une part, de ce que nous nous sommes « frottés aux choses »; mais, pour une part infiniment plus considérable, de ce que nous nous sommes « frottés à nos semblables »; car les choses n'existent que pour des êtres pensants, et il n'y a pas de *métanthropie* plus flagrante que d'oublier les hommes d'aujourd'hui quand nous parlons de ce qu'était la terre au temps du megathérium : l'existence d'une histoire du monde avant l'homme est solidaire de la pensée humaine *actuelle* qui se raconte cette histoire, et sans laquelle cette histoire n'existerait pas.

Être raisonnable, c'est donc penser d'une façon telle que notre pensée particulière puisse devenir une pensée universelle. Une idée vraie n'est pas celle qui copie un modèle extérieur, mais celle qui se coordonne et même s'identifie à toutes les pensées; les nôtres d'abord, si l'on veut, mais ensuite et surtout celles des autres hommes. C'est pourquoi « scientifiquement », nous nous voyons nous-mêmes comme un petit personnage limité et un moment passager dans l'ensemble du réel. Nous nous représentons ainsi tour à tour l'univers comme fonction de notre pensée, et notre pensée comme un accident négligeable dans la totalité de l'univers, une image fugitive et précaire de *ce qui est*. Mais ces deux représentations de nous-mêmes diffèrent en un point capital : dans un cas je suis un individu; dans l'autre, je ne suis plus qu'un sujet connaissant, dont le tempérament ou les passions ne comptent plus, si ce n'est comme causes d'erreurs à éviter. On échappe par là au cercle vicieux que M. Le Dantec semble déclarer inévitable, dans ce singulier passage où il met en scène un athée justifiant sa logique par l'évolution (235), comme si le théisme ou l'athéisme de nos jours concernaient encore, à la façon de Bossuet, l'argument de l'ordre du monde et celui de la *Raison impersonnelle*! — Les deux points de vue sont opposés, mais complémentaires : chacun suppose l'autre. Le mot de vérité ne signifierait plus rien s'il n'y avait en nous, à l'état schématique, une pensée collective, universellement valable, avec laquelle notre pensée particulière peut être en accord ou en désaccord.

Je ne crois pas d'ailleurs, en faisant ces remarques, réfuter les idées essentielles de M. Le Dantec, mais plutôt les fortifier en les rattachant à un principe épistémologique. On y trouverait du même coup la justification de la prédominance scientifique de la vue. Comme j'ai essayé de le montrer ailleurs, la vue, en tant que perception des formes, est

par excellence le sens synthétique et social qui donne à la raison sa forme concrète [1]. Quand l'homme s'éveille à la réflexion et à la science, il trouve autour de lui un monde donné, matériellement aussi bien qu'intellectuellement, c'est-à-dire des perceptions et une raison. On ne peut pas dire qu'il les justifie, puisqu'il n'y a de justification que par rapport à ces données. Mais il les développe, sous la loi de l'assimilation des esprits, qui est la plus haute généralisation à laquelle nous puissions rattacher notre effort pour comprendre. — La critique la plus utile est donc celle de l'individu pensant par rapport à la pensée commune, et non celle de la pensée commune par rapport à l'être en général. — Sans doute tout cela suppose une certaine conception de la pensée pure, de la pensée en tant que pensée conception, qui n'est pas exprimée dans les *Lois naturelles*; mais elle pourrait bien s'y trouver en puissance, comme dans toutes les doctrines fortement rationalistes et j'oserais presque dire, dans le meilleur sens du mot, mécanistes. Car l'essentiel de cette attitude est précisément de remettre notre individualité à son rang dans la conception d'un monde qui la dépasse et la contient. Il serait même bien utile que la subjectivité de la connaissance, au sens criticiste, fût une bonne fois enregistrée, admise, déclarée par les savants; non pour la faire intervenir dans les problèmes qu'ils étudient, mais au contraire pour qu'il n'en fût plus question, sinon comme d'une condition générale de la pensée qui coupe court aux illusions des métaphysiques matérialistes. Ainsi la science pourrait continuer en toute liberté, sans arrière-pensées inquiétantes, sa marche vers la création d'une représentation impersonnelle, qui est la véritable *révélation* de l'esprit. Le sens normal et sain du travail intellectuel est celui qui construit un monde d'objets soumis à des lois, et qui explique par ces objets et ces lois toutes les déterminations particulières de la réalité matérielle, morale et sociale. Le retour perpétuel en sens inverse est une sorte d'égoïsme intellectuel qui épuise la raison de scrupules énervants, la paralyse, la prépare à abdiquer. Le vrai spiritualisme ne consiste pas à se reployer sur soi-même pour tâcher de saisir l'esprit, mais au contraire à en sortir pour le mettre à l'œuvre. Je crois bien que telle est aussi, dans le fond, la pensée de M. Le Dantec quand il oppose constater à comprendre, et qu'il identifie le « besoin de comprendre » avec le sentiment religieux.

André Lalande.

1. Sur l'apparence objective de l'espace visuel, *Revue philosophique*, 1902, I. — Cf. *Bulletin de la Société de philosophie*, mai 1903.

Paul Regnaud. — L'ORIGINE DES IDÉES ÉCLAIRÉE PAR LA SCIENCE DU LANGAGE. 1 vol. in-12, VIII-119 p., Paris, F. Alcan, 1904.

Ce petit livre est plutôt un recueil de notes qu'un ouvrage. L'idée dominante en est qu'on peut fonder une critique positive de la métaphysique sur l'analyse des métaphores qui constituent le langage des métaphysiciens. Par l'histoire des mots, on peut établir d'une façon documentaire l'histoire des idées, sans avoir rien à craindre de l'imagination et de l'esprit de système. — Le principe est excellent, et sans doute y a-t-il là un champ d'études trop négligé. Peut-être cependant ne faudrait-il pas s'exagérer l'objectivité des conclusions linguistiques : ne contiennent-elles pas, comme toute science, des interprétations?

Les applications sont nombreuses : actes, qualités, facultés, mythes, temps, espace, nombre, loi, etc. Elles sont malheureusement indiquées, dans la plupart des cas, d'une façon tellement sommaire qu'elles n'ont guère de force démonstrative. On peut cependant remarquer l'analyse du *nombre*, et celle de l'*être* : s'il est vrai que ὄν et *ens* aient pour sens primitif l'*apparent*, toute ontologie est une mythologie. — Comme exemple de critique, l'auteur choisit la théorie kantienne du temps et de l'espace : mais par une substitution assez singulière, au lieu de raisonner directement sur le texte de l'*Esthétique transcendentale*, il applique sa méthode à l'exposé qu'en donne M. Liard dans *La science positive et la métaphysique*. L'examen des formules mêmes de l'auteur semblerait pourtant plus nécessaire encore à ce point de vue qu'à tout autre. D'ailleurs la critique purement philosophique, ou même de sens commun, y empiète beaucoup sur la critique linguistique annoncée. Et sur ce terrain, l'auteur parait prendre pour évidentes bien des propositions qui ne présentent guère ce caractère. Quel psychologue accorderait que « la couleur est l'attribut constant, et par conséquent nécessaire et universel de tout objet, au même titre que l'étendue et la durée? » Quel mathématicien accepterait de voir dans l'égalité des jours un fait expérimental (p. 63), contredisant cette affirmation « qu'on ne peut détacher une portion du temps et la conserver intacte, comme type et comme étalon? »

Le livre se termine par un chapitre intitulé : « Notes sur l'ouvrage de M. de Freycinet : *De l'expérience en géométrie* ». L'auteur y développe sa conception logique essentielle, que toute idée est d'origine expérimentale. Un appendice contient enfin l'analyse très serrée de la production de quelques mythes par personnification des formules.

A. L.

F. Thilly. — THE PROCESS OF INDUCTIVE INFERENCE. 40 p., in-4°. Univ. of Missouri Studies, t. II, fasc. 3.

Cette étude se divise en deux parties. La première est historique : elle expose sommairement la théorie de l'induction chez Aristote,

Bacon, Stuart Mill, Stanley Jevons, Sigwart, Lotze. C'est un mémento utile et bien documenté. Mais on y retrouve encore le préjugé classique qui identifie dans leur principe les tables de Bacon et les méthodes de Stuart Mill. — La seconde partie est dogmatique : on y voit que l'induction est un vrai raisonnement, et non une association d'idées; qu'elle ne se ramène pas à une déduction hypothétique, mais qu'elle consiste en une « fonction naturelle » de l'esprit; et que tout en étant parfaitement légitime, elle ne repose que sur notre sentiment d'attente (*feeling of expectation*) qui est en ce sens un postulat de la pensée. Ceci paraît bien voisin du XVIII[e] siècle. Un passage est pourtant à noter : il concerne la valeur de l'induction, d'autant plus grande que le caractère du rapport considéré est plus rationnel, et atteignant à la limite une valeur absolue, dans les mathématiques. Cette remarque pourrait avoir une grande portée : il est dommage qu'elle reste à l'état de simple constatation.

A. L.

Prof. Alfonso Ravà. — LA CLASSIFICAZIONE DELLE SCIENZE E LE DISCIPLINE SOCIALI. Roma, Ermanno Lœscher, 1904, 172 p.

Le principal mérite de ce travail consiste en ce que l'auteur a lu à peu près tout ce qui a été écrit sur la question, imitant en cela, dit-il, la science allemande; car « un Allemand qui se respecte ne se permet pas de prendre la parole sur un sujet, sans avoir d'abord examiné tout ce qu'on en a dit avant lui, et ainsi tout travail qui paraît, si modeste soit-il, a sa place dans le développement de la question traitée » (p. 6).

Non, pas nécessairement. Même avec une bonne bibliographie, on peut discuter un sujet sans l'éclaircir. Du travail de M. Ravà, il ne se dégage rien de nouveau, il ne résulte même rien qui ressemble à une classification des sciences. Il se borne à tracer de grandes divisions, à faire, pour ainsi dire de gros tas, sans se préoccuper de la liaison logique des connaissances qu'il rassemble ou qu'il sépare. Il s'interdit d'ailleurs le détail : « En classant les sciences, dit-il, on doit se borner à placer les gros piliers de l'édifice scientifique, et à en répartir les diverses ailes entre de grandes catégories de savants, leur laissant le soin de se partager les logements selon les exigences particulières de leurs études à un moment donné » (p. 75). Il s'interdit tout examen du fond des choses : « Une bonne classification des sciences, telle que nous l'entendons doit pouvoir être acceptée par le matérialiste comme par le spiritualiste, par le moniste comme par le dualiste, par l'idéaliste comme par le positiviste. » D'où il résulte que, si quelque savant se fait une idée fausse de la science dont il s'occupe, le classificateur doit réserver une place à cette idée fausse. Ces doctrines entre lesquelles l'auteur refuse de prendre parti se rapportent justement à la signification générale de diverses sciences, et décident de leur place

dans le système. Un tel libéralisme revient à se faire une règle d'être superficiel.

D'un mot, M. Ravà met hors de cause le groupe des mathématiques : à deux exceptions près, tout le monde s'accorde à les séparer des autres sciences. Ces deux exceptions sont, paraît-il, Goblot — dont d'ailleurs il ne dit pas de mal — et de Roberty « qui s'oppose à la distinction sans arguments notables, et, pour ainsi dire, avec la légèreté philosophique commune aux sociologues » (p. 32, note). M. Ravà voit la paille dans l'œil du prochain.

Le second gros tas est celui des *sciences de la nature*, opposées aux *sciences de l'esprit*.

Le groupe des sciences de l'esprit manque de cohésion. On remédie à cet inconvénient en donnant une place à part à la psychologie, qui est la seule vraie science de l'esprit.

Reste un groupe de sciences très proches parentes, qu'on a tour à tour nommées sciences sociales, sciences morales, sciences historiques. L'auteur, qui s'est spécialement occupé de philosophie du droit et de philosophie de l'histoire, semblait devoir s'appliquer à les classer avec une précision particulière; il se borne à les diviser en trois : la sociogie, la philosophie de l'histoire et la morale.

EDMOND GOBLOT.

III. — Psychologie.

G. Saint-Paul. — LE LANGAGE INTÉRIEUR ET LES PARAPHASIES. *La fonction endophasique.* 1 vol. in-8°, 316 p., Paris, F. Alcan, 1904.

L'ouvrage de M. Saint-Paul est divisé en trois grands chapitres.

Le premier traite du mécanisme cérébral et du langage intérieur en général, le deuxième de la formule endophasique; le troisième de l'endophasie dans les états pathologiques et dans les états subnormaux.

Le mécanisme cérébral et le langage intérieur. — L'auteur nous donne d'abord un rapide exposé de la théorie de Flechsig sur les localisations cérébrales et des critiques qu'elle a soulevées de la part de certains anatomistes et de certains médecins, notamment Monakof et Pitres. Tout en reconnaissant le bien fondé de quelques-unes de ces critiques, il pense que, cependant, la distinction établie par Flechsig est légitime, surtout au point de vue physiologique. Mais le territoire psyohique ne saurait être considéré *comme une simple nappe*, à travers laquelle les impulsions ne font que passer pour en ressortir à l'état d'excitation motrice. « Si, dans certains cas, les impressions reçues traversent le territoire psychique pour aboutir aux réactions correspondantes, nous pensons, écrit M. Saint-Paul, que dans d'autres cas, l'activité du terrain psychique ne manifeste pas des actions aptes au plus haut point à transformer les impressions reçues qui paraissent

s'y terminer en une énergie potentielle et à réagir au moyen d'une dépense de cette énergie potentielle... par des réactions qui paraissent y naître. »

Bien qu'il ne soit pas directement accessible à l'introspection, l'acte de penser, qui constitue la fonction du centre psychique, ne lui échappe pas complètement. Nous pouvons nous voir penser, autrement dit, notre pensée peut, dans une certaine mesure, prendre conscience de sa forme. Tel est le fait, comment l'expliquer? L'auteur recourt à une hypothèse fort ingénieuse et construit en quelques pages une théorie dont le principe sera comme le *Leitmotiv* de l'ouvrage. Il distingue des territoires *psychiques proprement dits* et des territoires *infra-psychiques.* Les processus nerveux dont les premiers sont le siège sont inconscients. Mais les actes psychiques qui en résultent peuvent se percevoir eux-mêmes, en se réfléchissant sur les territoires infra-psychiques. La perception déterminée par cette réflexion se présentera « seulement, bien entendu, sous les seules modalités fonctionnelles que ces autres territoires sont susceptibles de présenter ». Cette fonction cérébrale, grâce à laquelle l'auto-conscience est possible, est désignée par l'expression heureuse de *fonction-miroir.* Elle est exclusive à l'espèce humaine et permet d'établir entre l'homme et l'animal, au point de vue psychologique, une distinction rigoureuse.

Les territoires infra-psychiques les plus importants en l'espèce sont les centres d'associations verbales qui, grâce aux associations très nombreuses et très synthétiques dont ils sont le siège, « permettent aux actes psychiques de se percevoir sous une modalité fort complète ». Dans un centre verbal donné, parfois dans deux centres verbaux une portion de territoire se différencie et devient le *centre endophasique.* Beaucoup de sujets distinguent en effet parfaitement la parole intérieure des souvenirs verbaux proprement dits. « Je parle toujours intérieurement les mots de ma pensée », écrit le Dr Vincent. Et il ajoute un peu plus loin : « Je récite en lisant mentalement; je vois la place qu'occupe chaque mot, chaque ligne sur la page d'un livre; des taches d'encre même me servent de repère ».

L'endophasie étant *la faculté de penser en mots,* la formule endophasique sera *la forme par laquelle cette faculté se manifeste habituellement chez un sujet* et qui, suivant les cas, sera motrice, auditive, etc.

L'étude de M. Saint-Paul repose sur un nombre considérable d'auto-observations, dont quelques-unes sont empruntées à la littérature psychologique, mais dont la plupart constituent une réponse à un questionnaire publié par l'auteur dans différentes revues scientifiques ou adressé directement à un certain nombre de personnes. Ce questionnaire est précis et très détaillé. Certaines questions, notamment celles qui visent plus particulièrement le langage intérieur, supposent chez le sujet une faculté d'analyse assez développée. Ce serait là un inconvénient grave si elles s'adressaient à la grosse masse du public.

M. Saint-Paul reconnait d'ailleurs que quelques personnes n'ont pas compris les questions posées et qu'on ne peut tenir compte de leurs déclarations. Par contre, sous cette forme vraiment psychologique, le questionnaire a eu l'avantage de stimuler l'intérêt d'un grand nombre de personnes compétentes et de provoquer des réponses d'une réelle valeur. Numériquement même les résultats de l'enquête sont appréciables, puisque les observations utilisables sont au nombre de 240.

La formule endophasique. — Ce chapitre commence par l'étude des types purs, *monoéidiques*, qui répondent à l'ancienne classification de Charcot et qui sont au nombre de trois :

1[er] type, *verbo-auditif* (type Egger). Le sujet entend mentalement sa parole intérieure. Les images de l'idéation introspective sont, chez lui, auditives. C'est le plus répandu des types purs.

2[e] type, *verbo-moteur* (type Stricker). C'est à lui que peut s'appliquer le mot de Bain : « La pensée est une parole contenue ». Il semble au sujet qu'il parle, quand il pense. Ce type est peu répandu, sinon exceptionnel.

3[e] type, *verbo-visuel* (type Galton). Le sujet se sert pour penser d'images verbales visuelles. Ce type est rare comme le précédent.

Il n'existe aucune relation précise entre la formule endophasique et la puissance de visuélisme d'un sujet. Si les verbo-visuels possèdent souvent un pouvoir imago-évocateur considérable, le même fait peut se produire chez des verbo-moteurs et des verbo-auditifs. Zola qui était un verbo-auditif écrit à ce propos : « Mes souvenirs visuels ont une puissance, un relief extraordinaires ; quand j'évoque les objets que j'ai vus, je les revois tels qu'ils sont réellement.... c'est une matérialisation à outrance ».

Généralement il existe une tendance à la transposition des images, c'est-à-dire que chaque sujet tend à transformer les images reçues de l'extérieur en images endophasiques de la forme qui lui est propre. « Nous n'écoutons pas pour entendre la parole d'autrui, écrit Cardaillac, qui est un verbo-auditif, mais uniquement pour entendre la parole intérieure qui en est comme l'écho et qui, pour nous, est le véritable corps de pensée. » Stricker, qui est un type parfait de verbo-moteur ne peut se représenter les mélodies autrement qu'en sentiments musculaires distincts, occupant les organes vocaux. Lacassagne, autre verbo-moteur, déclare qu'une longue méditation peut occasionner un sentiment de fatigue et de sécheresse de la bouche, analogue à celui qu'on éprouve après avoir beaucoup parlé.

Tandis que chez les verbo-moteurs l'acte de penser se présente toujours sous une forme active, chez les verbo-auditifs et chez les verbo-visuels, il constitue plutôt un état passif. « La voix intérieure (des verbo-auditifs) s'impose à eux et souvent, comme s'imposerait un étranger insaisissable et loquace. » Dans certains états anormaux, notamment dans l'insomnie causée par un excès de fatigue, ce sentiment de passivité est très accusé. La parole intérieure prend une telle intensité que,

suivant l'expression d'Egger, « elle nous étonne et nous inquiète ». Il y a là, comme le fait remarquer M. Saint-Paul, un phénomène très analogue à l'hallucination auditive, avec cette différence, cependant, que celle-ci prend très rarement les caractères de la voix même du sujet. Chez le verbo-visuel, les processus endophasiques s'associent souvent à un visuélisme intense, de sorte que ses idées se projettent sous forme d'images remarquablement nettes. Ce visuélisme se manifeste même à propos des notions abstraites. Le Dr H. de Gaulejac, qui est verbo-visuel, perçoit toutes les qualités : bonté, générosité, etc., « sous les traits d'une femme blonde, d'une exquise beauté, le corps demi-nu, d'une liliale blancheur, les cheveux bouclés, épars et ramenés sur une épaule; derrière, un écrin bleu saphir, tout piqueté de roses; à côté, une hécatombe de fleurs multicolores et parfumées ». Combien il est regrettable que la vertu ne se présente pas aux yeux de tous les hommes sous des dehors aussi séduisants!

La localisation de la voix intérieure se fait dans la tête et peut-être aussi dans la poitrine pour le verbo-auditif; dans le larynx, la langue et les lèvres pour le verbo-moteur.

Le verbo-visuel perçoit les mots écrits soit en caractères imprimés, soit en caractères manuscrits. Pour quelques-uns les mots se succèdent sur une même ligne, comme sur la bande de papier en usage dans la télégraphie Morse.

Dans certaines circonstances et chez certains sujets, la parole intérieure, c'est-à-dire l'image endophasique, peut précéder la parole extérieure. C'est ce que Montaigne exprime quand il dit : « Ce que nous parlons, il faut que nous le parlions premièrement à nous, avant de l'envoyer aux oreilles étrangères. »

Dans l'acte d'apprendre par cœur, des différences peuvent se manifester, au point de vue du moyen préféré par le sujet, suivant la formule endophasique de celui-ci. Certains verbo-auditifs apprennent très facilement en écoutant la lecture faite par une autre personne. Les verbo-moteurs se gravent le souvenir d'un texte en le prononçant soit à voix haute, soit à voix basse, soit mentalement. Il n'existe du reste à cet égard aucune règle fixe. Beaucoup de verbo-auditifs ou de verbo-visuels se conduisent, dans ce cas particulier, comme des verbo-moteurs.

Tels sont les types verbaux les plus simples. Abordons maintenant les types complexes, de beaucoup les plus répandus.

Le plus fréquent de tous les types endophasiques est l'*auditivo-moteur* auquel M. Saint-Paul appartient lui-même. La formule endophasique est ici caractérisée par le fait de s'*entendre parler mentalement.*

L'auditivo-moteur ne réalise pas, comme on pourrait le supposer, une moyenne entre le verbo-auditif et le verbo-moteur. Il se rapproche en réalité surtout de ce dernier.

« Je parle mentalement, écrit M. Saint-Paul, et, si je m'entends

parler, j'ai la notion précise que c'est uniquement parce que j'ai parlé. »

Cependant, c'est là une règle qui comporte ses exceptions. Chez quelques sujets, dans certains états passifs, la pensée se manifeste d'abord par des images auditives et ce n'est que secondairement que les images motrices apparaissent. « Les mots de ma pensée, je les entends d'abord, puis je les parle », écrit le Dr Marian. Mais à mesure que la réflexion intervient et que le sujet devient maître de sa pensée, le phénomène moteur devient prédominant et, finalement, le sujet parle mentalement avant de s'entendre parler. Les auditivo-moteurs se comportent du reste en général comme des moteurs purs, au point de vue des différents actes de la vie psychique. La transposition des images auditives se fait chez eux en images motrices. « Les souvenirs des propos tenus devant moi ou les objections que j'évoque, je les parle mentalement », écrit M. Saint-Paul; et plus loin : « Quand j'évoque un air, je le chante mentalement ». Les auditivo-moteurs, comme les moteurs purs, apprennent par cœur en prononçant à voix basse. Enfin, la localisation de la parole intérieure se fait surtout dans les organes de la parole et aussi, mais avec beaucoup moins de netteté, dans la tête et même dans l'oreille.

A propos des auditivo-moteurs l'auteur analyse le cas du calculateur Inaudi qui appartient à ce type.

Les *visuélo-moteurs* sont ceux chez lesquels l'articulation mentale détermine, non, comme chez les précédents, une audition, mais une vision mentale des mots qui leur apparaissent imprimés ou écrits. Les *auditivo-visuels* entendent les mots de leurs pensées en même temps qu'ils les voient écrits. Ces deux types, le dernier surtout, sont exceptionnels.

Dans quelques cas, très rares selon l'auteur, le sujet fait usage de formules différentes, suivant les circonstances, tantôt moteur, tantôt auditif, etc. (*formules parallaxéidiques*).

Enfin, chez certaines personnes la pensée pourrait se manifester sous les trois images à la fois, c'est le *type équilibré*, ou bien, suivant la volonté du sujet, l'endophasie revêtirait indifféremment toutes les formes possibles, c'est le *type indifférent* de Ballet. M. Saint-Paul affirme la rareté du premier et la non-existence du second. L'erreur que consacre la création du type indifférent provient de ce que l'on confond trop facilement les images mnémoniques verbales qui, en effet, peuvent exister suivant tous les modes chez le même individu, et les images endophasiques qui sont, au contraire, très spécialisées.

Relativement à la fréquence des différents types endophasiques la statistique donne les résultats suivants :

Types à images monoéidiques.	V. auditifs (Egger)...........	31
	V. moteurs (Stricker)........	15
	V. visuels (Galton)...........	14
	A reporter......................	60

	Report	60
Types à images duéidiques....	Auditivo-moteurs (Saint-Paul).	98
	Visuélo-moteurs	41
	Auditivo-visuels	3
Indifférents? Équilibrés? Indéterminés		38
	TOTAL	240

Le chapitre se termine par quelques considérations sur les images motrices graphiques qui, sauf dans quelques cas exceptionnels, ne sauraient entrer en ligne de compte au point de vue endophasique. En effet, seuls des sujets placés dans des conditions exceptionnelles, comme Laura Bridgmann, peuvent penser en images graphiques.

L'*endophasie dans les états pathologiques et dans les états subnormaux*. — Laissant de côté les aphasies proprement dites, l'auteur se limite aux paraphasies et aux leitungsaphasies, ces dernières résultant d'une interruption des voies de communication qui, normalement, unissent les différents centres du langage, tandis que les premières sont produites par la rupture des voies qui font communiquer le centre intellectuel avec les divers centres verbaux.

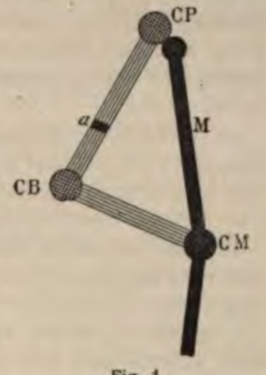


Fig. 1.

Les paraphasies sont, comme l'on sait, de trois sortes : la paraphasie motrice ou paraphémie et les paraphasies sensorielles, paracécité et parasurdité verbales.

Le centre de Broca, dont le fonctionnement défectueux se traduit par la *paraphémie*, ne constitue pas, à proprement parler, comme beaucoup paraissent le croire un centre moteur. Le critérium de la fonction motrice d'un centre est l'existence d'une paralysie consécutive à la destruction de ce centre. Or la destruction du centre de Broca n'entraîne pas de paralysie.

L'aphasie n'est pas une paralysie. Si l'aphasique ne parle pas c'est qu'il ne se souvient plus des mouvements qu'il faut faire pour parler. Le centre de Broca n'est donc qu'un centre de mémoire motrice. Soit, dans le schéma ci-dessus, CP le centre psychique, CB le centre de Broca, CM le centre incito-moteur (muscles de larynx, etc.), *a* M et *b* les voies qui les unissent. Lorsque CP détermine une impulsion verbale, il agit sur CM où il détermine l'excitation motrice, CB, mis en éveil, agit à son tour sur CM pour y déterminer la forme suivant laquelle se manifestera cette incitation motrice. Les deux voies *a* et *b* peuvent être respectivement interrompues, de là deux sortes de paraphémies : une paraphémie inconsciente et une paraphémie consciente.

La *paraphémie inconsciente* résulte de l'interruption de la voie *a*. Le sujet ne perçoit plus les images motrices, ce qui ne gênera la marche de sa pensée qu'autant qu'il était verbo-moteur. Le centre

psychique ne peut plus évoquer l'image motrice correspondant à l'idée. En vertu du synergisme qui existait antérieurement entre le fonctionnement de CB et de CM, une image est éveillée; mais ce n'est plus une image adéquate à l'idée. Le malade parle, mais les mots qu'il prononce n'expriment plus sa pensée et, comme les centres psychiques ne sont plus en communication avec les centres verbaux, il n'a pas conscience de son erreur, ou plutôt, ce n'est qu'en s'entendant parler qu'il constate avec surprise qu'il ne dit pas ce qu'il veut. Dans cette forme de paraphémie la lecture et la répétition des mots prononcés à haute voix devant le malade sont encore possibles. Mais lecture et échophémie s'accomplissent d'une façon réflexe et sans intervention de l'intelligence. « Il est même fort probable que si le sujet comprenait, le travail machinal qui permet la lecture, courrait risque d'être interrompu » et qu'on aurait de la dyslexie. Il est possible cependant que, dans certains cas, la lecture réflexe s'accompagne d'une certaine compréhension du texte lu, le centre de Broca et le centre intellectuel fonctionnant d'une façon parallèle bien qu'indépendante.

La *paraphémie consciente* résulte de l'interruption de la voie CB — CM. La voie *a* étant intacte le malade perçoit les images verbales motrices comme à l'état normal; mais CB ne pouvant plus agir sur CM, l'image verbale, et, partant, la forme de l'excitation motrice ne correspondent plus à l'idée. Toujours grâce à l'intégrité de a, le malade s'en rend compte, même avant d'avoir parlé. La paraphémie est donc consciente. Tandis que dans la paraphémie consciente la lecture et l'échophémie réflexes étaient conservées, il va de soi que, CB — CM étant interrompu, l'un et l'autre sont supprimés. Ces deux formes de paraphémie présentent ainsi entre elles des différences cliniques que nous regrettons de ne pouvoir indiquer ici faute de place, mais que l'auteur a très clairement exposées sous forme de tableau comparatif (p. 247).

Un schéma analogue à celui que nous avons donné plus haut rend compte des *paraphasies sensorielles*. Suivant que la lésion siège au-dessous de CS le centre sensoriel ou plus haut, entre CS et CP, les symptômes seront différents. Dans le premier cas nous aurons la paraphasie sensorielle aprojective et dans le second la paraphasie sensorielle projective. La paracécité verbale aprojective que nous prendrons comme exemple, comporte la perte de la reconnaissance directe et consciente des mots lus. Mais grâce à la conservation des moyens de communication qui unissent CV le centre verbo-visuel aux autres centres verbaux, la reconnaissance *réflexe* des mots lus est possible, de même que la lecture ou la copie réflexe. Le malade comprend les mots qu'il lit parce que les images visuelles sont transposées et parviennent à sa conscience sous forme d'images auditives ou motrices. La paracécité verbale projective comporte également la perte de la reconnaissance directe des mots lus, mais aussi, les impressions ne

pouvant gagner CS, de la lecture et de la copie réflexes. D'autre part, CP étant encore en communication avec CS, les images visuelles verbales sont conservées.

Les parasurdités verbales projectives et aprojectives se manifestent par des symptômes de même ordre.

La lésion des *Leitungsaphasies* consiste, comme nous l'avons vu, dans l'interruption des voies qui associent entre eux les différents centres verbaux. Les symptômes différeront évidemment suivant la voie lésée et suivant la formule endophasique antérieure du sujet. Supposons, par exemple, l'interruption de la voie auditivo-motrice chez un verbo-auditif. Nous savons que dans cette forme d'endophasie c'est l'image auditive qui donne à l'incitation motrice sa forme appropriée. Or, « l'incitation motrice coïncide bien avec la projection auditive; mais celle-ci ne pouvant plus donner l'éveil de l'image motrice adéquate, le langage sera faux généralement ». Il y aura *jargonophasie* et jargonophasie *inconsciente*.

Les images motrices graphiques n'étant pas endophasiques, au moins normalement, la pathologie de la fonction graphique diffère de celle des autres fonctions verbales. Le centre graphique est généralement subordonné à un autre centre verbal. Suivant que ce centre directeur sera moteur, auditif, visuel, la fonction graphique sera différente, de même ses altérations.

Après quelques considérations sur les amnésies qu'il distingue en *amnésies centrifuges, par perte du mécanisme d'évocation avec reviviscence possible* et en *amnésies centripètes, par perte du mécanisme d'évocation avec reviviscence impossible*, l'auteur aborde la question des *états subnormaux*, réunissant sous ce titre les rêves et les états hypnotiques. Tous ces états reposent sur la *distraction cérébrale*, c'est-à-dire que « les zones infra-psychiques fonctionnent sans opérer de projections sur cette partie du cortex psychique dont une caractéristique est la conscience, l'auto-conscience ». L'anesthésie corticale peut, du reste, se répartir d'une façon très capricieuse. Dans certains cas étudiés par Pitres, sous le nom de *léthargie lucide*, l'inhibition ne porte que sur les centres moteurs, l'activité psychique étant conservée. Le sujet assiste inerte, mais conscient, à tout ce qui se passe autour de lui.

L'ouvrage se termine par une rapide étude de la fonction endophasique dans les états psychiques anormaux (délires, hallucinations, etc.). Généralement cette fonction est respectée et s'effectue d'une façon normale, malgré le trouble de l'intelligence. « Le langage et, vraisemblablement, l'endophasie restent adéquats aux idées délirantes. »

Le livre de M. Saint-Paul constitue une contribution des plus intéressantes à l'étude si délicate de la fonction du langage. Il sera lu avec fruit par tous ceux que la physiologie et la pathologie cérébrales intéressent. Sans doute, comme l'auteur en convient lui-même avec une

entière franchise tous les problèmes soulevés dans cet ouvrage ne peuvent encore recevoir une solution.

C'est déjà un progrès appréciable que de les avoir nettement posés.

On trouvera peut-être aussi que l'importance accordée aux schémas donne à son travail, au moins en ce qui concerne la pathologie, un caractère plus théorique que clinique. Si cette critique n'est pas absolument dénuée de fondement, il faut reconnaître que, en l'état actuel de nos connaissances, ne possédant sur le groupement et le parcours des fibres nerveuses que des notions vagues encore, il est légitime et profitable de recourir à la spéculation, tout en s'assurant que les résultats fournis par elle concordent avec les faits observés. La physiologie a le droit de chercher ce qui doit être, en attendant que l'anatomie nous montre ce qui est.

D[r] J. ROGUES DE FURSAC.

IV. — Histoire de la philosophie.

Émile Faguet. — EN LISANT NIETZSCHE. Paris, Société française d'imprimerie et de librairie.

« Nietzsche n'est certainement pas un philosophe très original. » Ainsi conclut (p. 319) M. Faguet et la sentence nous paraît juste. Mais le défaut d' « originalité » doctrinale ne peut-il pas être admirable, venant de la profondeur avec laquelle un esprit a, par un effort tout personnel de critique, retrouvé, repensé, restitué à ses contemporains, éclatantes de vigueur et de jeunesse, telles antiques et bienfaisantes doctrines et disciplines supplantées par de destructrices nouveautés (ou vieilleries)? Il est original d'être classique, non pas d'attitude et d'imitation, mais de sensibilité et de passion sincère, à une époque où seuls les prestiges du romantisme et de sa corruption dernière, l'impressionnisme saisissent les cœurs et les sens de l'élite. Il est original d'avoir pu exclure de sa conception de la vie et de la société tout élément chrétien, à une époque d'idéologie ultra-chrétienne où ce qu'on nomme « irréligion », « pensée libre », n'est en général que du christianisme surchauffé de romantisme, où l'on nous propose sous le nom de « raison » les postulats du pur fanatisme chrétien. Il est original de dire et d'éprouver, dans un temps d'idolâtrie démocratique, que « le plus grand bonheur du plus grand nombre » n'est au fond qu'un idéal d'abaissement universel et un effroyable retournement d'injustice contre les meilleurs. Il est original, dans un temps de fétichisme égalitaire et humanitaire, de concevoir la nécessité d'une hiérarchie sociale, d'un esprit civique et patriotique, non seulement pour la conservation des États, mais pour l'entretien de la civilisation générale. Il est original enfin de comprendre que l'idée sans la force ne fonde rien, que le Droit n'est que la puissance organisée et durable, que

les droits sont des privilèges définis et diversifiés ou rien; — que l'altruisme est stérile, hypocrite, ou plutôt inexistant, qu'il ne dissimule que l'égoïsme du misérable, que seul l'égoïsme d'une personnalité généreuse est chose positive, féconde, crée du bien et du progrès, etc.

Toutes ces originalités, dont quelques-unes lui doivent être bien sympathiques (car elles lui appartiennent aussi), M. Faguet, loin de les contester, les fait valoir avec son habituelle allégresse et cordialité de critique. Même pour un Nietzsche, et malgré les redoutables réserves que l'on pressent au cours de cet éloquent exposé, quel avantage de rencontrer un interprète aussi ardent à entrer dans la pensée de l'auteur, à la pousser à fond dans son propre sens, à la consommer par de décisives formules!

Je crois moi-même n'être que l'interprète de M. Faguet et rencontrer, avec la cause profonde des énormes défauts qui font qu'on ne peut aimer Nietzsche qu'avec une précaution infinie, le principe général des objections dont le presse son nouveau critique, en disant que l'originalité de l'auteur du *Zarathustra*, saine, heureuse, magnifique, si l'on veut, quand on considère les idées en elles-mêmes, détachées, pour ainsi dire, du professeur, apparait tourmentée, douloureuse, morbide, brutale, dès que l'on s'attache à la façon dont ces idées ont été par lui ressenties et vécues, au ton dont il les enseigne ou trop souvent les prêche et les crie. Et il y a ici autre chose qu'un défaut littéraire; (qui sait si le « talent » n'y gagne pas?) la doctrine ou du moins l'influence s'en trouve elle-même compromise, viciée. — Nietzsche préconise par-dessus tout la sérénité intellectuelle des Grecs, leur acceptation courageuse et simple d'une rude destinée, leur optimisme fait d'énergie légère et de justesse d'esprit. Mais lui-même apporte à la description de tout ce qui le blesse dans la vie moderne une impatience rageuse et frénétique. Il méprise en Richard Wagner une de ces individualités romantiques, révoltées et enflées, qui se sont crues, du seul fait que leurs sentiments et leurs imaginations étaient sans règle, grosses d'un monde nouveau. Mais lui-même n'écrit-il pas un livre de prophétie demi-apocalyptique où il s'annonce comme le Messie du « Surhomme »? N'a-t-il pas cette ingénuité effrayante de faire reposer sur sa seule tête le sort des doctrines qu'il dit, et justement sans doute, solidaires de la civilisation humaine? Penser comme Gœthe et vaticiner comme Isaïe ou Kropotkine! Enseigner l'immoralisme, c'est-à-dire (car il n'y a là rien de plus que cette très juste idée) la subordination de la morale à ce qui est sa raison d'être; savoir : l'intérêt de la vie, avec l'accent du fanatisme religieux! On multiplierait aisément les exemples. Ce ne sont pas, M. Faguet le marque bien, contradictions de fond. Mais comme Nietzsche s'adresse surtout aux sensibilités, sur lesquelles il a une extrême prise, pour les orienter dans le sens du bon et du beau, καλοκάγαθον, il en résulte, pour ceux qui se mettent à son école, une anarchie d'impulsions et de sollicita-

tions qui ne laisse pas d'être plus inquiétante que des contradictions logiques. Il est un peu étrange d'encourager frénétiquement à la sérénité et anarchiquement à l'ordre, de parler, conservateur, comme un insurgé. Aussi Nietzsche a-t-il deux publics : l'un très restreint et tout à fait d'élite qui entend la « chanson », la bonne chanson; l'autre hélas! nombreux, public d' « esthètes », de névrosées, dit-on, de « méconnus » assurément, qui se repait uniquement du « ton » et de l'attitude, et où chacun se croit le Surhomme. M. Faguet (p. 359) en indique quelque chose. On aimerait avoir de sa plume, en appendice d'une prochaine édition, ce curieux chapitre de l'histoire toute contemporaine des mœurs : « Nietzsche et la Bohême »?

Je soupçonne M. Faguet de se divertir un peu quand il nous dit : « Oui, Nietzsche est néronien » (*ibid.*). Ce pauvre Nietzsche joignait à une ingénuité toute germanique, à une belle ignorance des hommes, à beaucoup d'orgueil, à une sensibilité féminine, un tact psychologique, pour ainsi dire, suraigu, qui, dans ces dispositions, ne pouvait que le faire affreusement souffrir. Tous les modes de penser et de sentir qu'il devait par la suite prendre en haine, pessimisme, romantisme surtout, il a commencé par y donner ou du moins par croire y donner à fond (car, à vrai dire, on ne change pas, mais il est vrai qu'on s'affaiblit en livrant sa pensée à trop d'aventures). Ce qui l'a désillusionné, ramené à sa propre direction, c'est bien moins le raisonnement que la découverte de la misère, de la duplicité et de l'anarchie des âmes, sous la fausse sublimité des théories, de la pauvreté des instincts sous la grandiloquence des annonciations. Il a eu, lui, le Grec, ce manque impardonnable de sagesse, de ne jamais pardonner cette déception à ceux qui la lui avaient ménagée. Il a gardé plus de ressentiment contre eux qu'il n'a eu de complaisance aux sains principes retrouvés de la vie et du goût. Il a plus de joie à insulter le laid et le faux qu'à penser selon le juste, le bon et le vrai. De là la contradiction de sentiment qui fait grimacer toute son œuvre.

Je n'ai que glané quelques réflexions dans le livre de M. Faguet. Mais pourquoi analyser une analyse? analyse animée, il est vrai, active, parlante, et qui est, en tous points, un élargissement, une élucidation, et une illustration de la pensée de Nietzsche. Mais aussi bien il n'y a d'exposés efficaces que ceux-là. On prend, même quand on connait assez bien Nietzsche, ou surtout alors, un extrême plaisir à le relire dans cette concentration d'où naissent une chaleur et une lumière nouvelles. Je m'en voudrais de ne pas signaler, comme particulièrement forte la critique que fait M. Faguet de la fameuse théorie des deux morales, celle des maîtres et celle des esclaves (p. 324 et suiv.). Je signale encore les pages (344 et suiv.) où M. Faguet montre que l'esprit aristocratique n'est fécond et proprement ne peut subsister que si toutes les classes de la nation en sont participantes, ce qui suppose qu'elles aient chacune leurs privilèges, comme elles ont leurs fonctions.

PIERRE LASSERRE.

Victor de Swarte. — Descartes, directeur spirituel (Correspondance avec la Princesse Palatine et la Reine Christine de Suède). Paris, F. Alcan, 1904.

Le titre de ce livre est heureux et piquant. Est-il juste? Appliqué aux relations de Descartes et d'Élisabeth, oui. Encore ne l'est-il qu'à demi. Descartes est, en effet, autre chose et plus que le directeur d'Elisabeth, il est son guide intellectuel, son maître en métaphysique, en géométrie, aussi bien qu'en morale; il est, à l'occasion et par surcroît, son médecin, il est en toute chose son conseiller et son ami. M. de Swarte éclaire par des renseignements précieux la correspondance du philosophe et de la princesse, l'analyse et en cite d'abondants extraits. Il peint ses personnages sans les juger, et les peint « par touches successives », sans en fondre et en harmoniser les traits.

La figure d'Élisabeth reste énigmatique. Intelligente, instruite, pénétrante et fine, cette élève de Descartes a vu tous les points faibles du système de son maître, ne lui a fait grâce d'aucune objection. Quel intérêt prend-elle aux questions philosophiques et morales? Est-ce un intérêt spéculatif, celui d'une curiosité avide et inquiète? Est-ce un intérêt personnel, celui d'une malade, d'une mélancolique qui cherche des consolations élevées? S'attache-t-elle à Descartes comme elle s'attachera plus tard à Penn par besoin de direction? Est-elle cartésienne comme elle sera mystique, par désenchantement, pour échapper au monde et à elle-même, par tour d'esprit naturellement sérieux et grave?

Descartes, de son côté, fut-il le directeur qu'elle cherchait? Il s'est appliqué à l'être, il s'est attaché à cette âme sincère qui s'ouvrait à lui. Mais a-t-il su la comprendre? Son amie a-t-elle été autre chose pour lui qu'une élève, une confidente de sa pensée? S'il quitte les hauteurs de la morale, s'il entre dans la vie réelle, s'il juge les événements et les faits, c'est trop peu de dire qu'il tombe au-dessous de lui-même. Il ne sait pas compatir aux malheurs et aux chagrins d'Élisabeth : les lettres de consolation qu'il lui adresse sont piteuses (p. 146, 148). Il a des petitesses qui affligent son biographe : il fait montre de ses lettres à Elisabeth et a peur que Christine n'en soit « jalouse ». Dans l'ensemble, les relations de Descartes et d'Élisabeth n'en sont pas moins touchantes.

Celles de Descartes et de Christine ont un autre caractère. Christine demande à Descartes une consultation sur l'amour; après l'avoir lu, admiré, elle veut l'entendre, l'attire à sa cour, le prend pour maître, puis l'associe aux fêtes qu'elle donne en l'honneur de la paix de Westphalie; si elle ne put « obtenir de lui qu'il dansât des ballets, elle sut l'engager du moins à composer des vers français pour le bal », et à écrire une comédie. Manquant aux règles de sa vie, Descartes avait sacrifié son indépendance à l'honneur d'enseigner la philosophie à la cour de Suède; il y mourut après quatre mois de séjour.

Élisabeth et Christine ont occasionnellement rendu à la philosophie

ce service de mettre Descartes en demeure d'exposer sa morale. Que représentait pour elles la morale, au progrès de laquelle elles ont ainsi indirectement contribué ? Christine n'y pouvait voir qu'un préjugé et une gêne; aurait-elle compté sur Descartes pour l'en affranchir ? Ce qu'on sait d'Élisabeth elle-même, de la part qu'elle a prise au meurtre d'Épinay, fait un étrange contraste avec la délicatesse et l'élévation de ses pensées morales. Ce duo d'intellectuelles est bien déconcertant pour ceux qui croient à l'action directe des idées sur les mœurs ou à la solidarité des qualités morales élevées et des vertus élémentaires.

Telles sont les réflexions que suggère le livre de M. de Swarte. Ajoutons que la biographie en est riche, surabondante, et pourtant incomplète : on n'y trouve mentionnées, sans parler de notre étude sur Descartes et la Princesse Élisabeth, ni l'étude d'Arvède Barine sur Christine de Suède (*Princesses et grandes dames*), ni celle de J. Bertrand sur une amie de Descartes : Elisabeth de Bohême » (*Revue des Deux Mondes*, 1er nov. 1890).

L. DUGAS.

Charles Waddington. — LA PHILOSOPHIE ANCIENNE ET LA CRITIQUE HISTORIQUE. Paris, Hachette, 1904, 1 vol. in-12, XVI-388 p.

M. Waddington a sans doute publié d'intéressantes études de philosophie dogmatique; mais c'est à l'histoire de la philosophie qu'il a consacré la plus grande partie de ses travaux. Il vient de réunir en un volume des articles dispersés jadis çà et là, et surtout un certain nombre de communications faites à l'Académie des sciences morales et politiques. Presque toutes les pièces de ce recueil se rapportent, comme le titre l'indique, à la philosophie ancienne; elles servent aussi d'illustration à la méthode que l'auteur s'est constamment efforcé de suivre dans cet ordre de recherches.

A son avis, la critique historique n'a pas donné à l'histoire de la philosophie ancienne l'étendue et la précision qu'elle comporte. Elle a laissé s'y glisser un grand nombre d'erreurs, pour n'avoir pas tenu un compte assez exact de la chronologie, et pour avoir trop souvent négligé les conditions de milieu et de civilisation où se sont développées les idées et les théories. « La libre pensée, qui leur a donné naissance, est faite en partie de science, mais en grande partie de foi, de tradition, d'opinion, de sentiment, de passion, d'ignorance même » (Préf., p. XIV). Si l'on veut donc connaître à fond ces antiques doctrines, il ne faut pas s'imaginer, comme on le fait si souvent, qu'elles sont le fruit de la pure logique et qu'il est possible d'appliquer à l'étude qu'on s'en propose des règles fixes. De telles règles, en effet, n'ont d'autre fondement que les hypothèses *a priori*. Aussi, dans la mémorable séance du 16 mai 1896, où M. Lutoslawski vint exposer à l'Académie des sciences morales sa nouvelle méthode

pour déterminer la chronologie des dialogues de Platon, ne fut-on pas surpris des réserves que M. Waddington crut devoir faire. Il loua sans doute l'originalité et la patience dont témoignait le travail du savant professeur de l'Université de Kazan; mais il contesta l'exactitude des résultats auxquels l'avait conduit l'emploi exclusif de la méthode lexicologique, et l'affirmation, en particulier, que Platon, dans ses dernières années avait abandonné la théorie des idées (v. p. 141 sq.). Pour lui, il préfère la méthode compréhensive qui se sert de tous les moyens d'investigation, les contrôle les uns par les autres, et ne néglige aucune des informations que l'histoire proprement dite peut nous fournir. On en voit les effets dans ce volume. Tous les chapitres, qu'ils traitent des prédécesseurs de Socrate, ou des maîtres de génie qui ont hérité de sa pensée pour la transformer, ou de Pyrrhon et de l'école sceptique, etc., nous offrent le tableau le plus vivant du développement, dans ces époques lointaines, de l'esprit humain, et, selon toute apparence, le plus proche de la réalité. Savants, sans étalage d'érudition, ils sont, à la mode française, agréables à lire et très propres à séduire le grand public auquel ils s'adressent aujourd'hui.

Peut-être l'auteur les complétera-t-il un jour. Il signale lui-même certaines lacunes dans l'histoire de la philosophie ancienne, notamment en ce qui concerne Chrysippe, le second fondateur de l'école stoïcienne. S'il se décide à les combler, il rendra à la science un service signalé. Nous sommes assuré qu'il y trouvera aussi une nouvelle occasion d'affirmer sa fidélité au spiritualisme, et la foi, dans laquelle il a vécu, « à la réalité et à la toute-puissance d'une cause première, qui est Esprit, Pensée, Amour, le Bien en soi, le Bien vivant » (préf., p. XVI). La doctrine, en effet, qui a reçu un moment, chez nous, ce nom de spiritualisme, se retrouve, avec un peu de bonne volonté, dans quelques-uns des plus grands systèmes de l'antiquité, et ceux qui lui sont décidément hostiles, font encore, par contraste, penser à elle. Mais ces rapprochements, M. Waddington serait le premier à en convenir, ne sont pas sans danger, et, pour montrer « l'accord fondamental » de Platon et d'Aristote, n'est-ce pas se contenter à bon marché que de remarquer (p. 256), comme l'avait déjà fait M. Franck, que ces deux grands philosophes « appartiennent également au spiritualisme »?

A. P.

Dr Albert Lang. — MAINE DE BIRAN UND DIE NEUERE PHILOSOPHIE. *Ein Beitrag zur Geschichte des Kausalproblems.* Köln, Verlag und Druck von J. P. Bachem, in-8, 65 p.

La brochure de M. Lang [1], professeur de philosophie à Strasbourg, répond de tous points au programme proposé il y a deux ans par

1. M. Lang a déjà publié un autre opuscule sous ce titre : « *Nietzsche und die deutsche Kultur* », même éditeur.

l'Académie des sciences morales et politiques pour le prix Bordin, qui doit être décerné en 1905. Son titre reproduit les termes mêmes de ce programme : « Maine de Biran et sa place dans l'histoire de la philosophie moderne », et le sous-titre : « Contribution à l'histoire de la causalité », montre comment l'auteur a compris le sujet. En vérité, c'est plutôt une esquisse qu'un mémoire; mais elle est déjà très poussée, comme on dit, et pourrait fournir aux concurrents français, s'ils la rencontrent, plus d'une indication. M. Lang a beaucoup de sympathie pour Maine de Biran; il s'est familiarisé avec ses œuvres; il connait bien la philosophie moderne, en particulier celle du dernier siècle, et il parait avoir lu tous les travaux qu'on a publiés sur celui que Victor Cousin appelait le plus grand métaphysicien français depuis Malebranche, mais qui, au jugement de P. Janet, pensait et écrivait comme un Allemand. Après une introduction dans laquelle il déclare qu'il ne connait pas d'adversaire plus résolu du phénoménisme de David Hume, il étudie successivement le caractère général de la philosophie de Maine de Biran, ses jugements sur la philosophie moderne, sa théorie de la conscience et celle de l'effort musculaire, sa réfutation des arguments de Hume contre la causalité psycho-physique, et son système touchant la loi de causalité et le principe de causalité. Il fait enfin une critique relativement étendue de ce qu'il appelle *Psychologisme*. Il en approuve, à peu près sans réserve, la partie critique, négative; mais il en condamne, comme trop étroite et dangereuse, la partie positive, constructive, où Maine de Biran ne trouve que dans l'effort musculaire le concept empirique d'action ou de causalité.

Nous ne pouvons entrer dans l'examen détaillé de la thèse à la fois historique et dogmatique de M. Lang. Il nous suffira de dire qu'il a bien vu, sans songer à comparer les procédés employés de part et d'autre, l'analogie du double changement de direction sous l'influence de Hume, qui aboutit, chez Kant, à la *Critique de la raison pure*, chez Maine de Biran, au *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, et surtout à l'*Essai sur les fondements de la psychologie*. Pour l'un et pour l'autre, c'est le même problème, et ils ont été, chacun à sa manière, les défenseurs de la même cause, et, pour la même raison, des novateurs. Mais le dernier a pensé que la conscience, si l'on savait l'interroger, suffirait à préserver du scepticisme, et en même temps qu'il parvenait à se dégager lui-même de l'école où il avait été nourri, il exerçait autour de lui une action assez énergique pour expliquer, d'après M. Lang, que les arguments des empiristes anglais aient trouvé en France, au cours du XIX[e] siècle, si peu d'accueil. Il était cependant lui-même empiriste à sa manière, adversaire déclaré du rationalisme, de toute hypothèse d'un *a priori*, et il se persuadait que la psychologie permettait, à elle seule, de résoudre toutes les difficultés; encore se renfermait-il dans une sorte de psycho-physiologie, comme si l'activité de l'âme, en admettant que la conscience nous la révèle, ne se manifestait pas aussi bien à l'égard de la suite de nos pensées que par

rapport aux mouvements du corps. Que valait donc, en réalité, une solution du problème soulevé par Hume, alors qu'elle était fondée sur une base aussi étroite et aussi fragile? M. Lang, à son tour, paraît assez éloigné de la vraie solution. Serait-il encore dans cet état d'innocence où demeurent, d'après un réformateur récent du criticisme, presque tous les penseurs allemands contemporains? On le croirait à lire le passage significatif par lequel nous terminons ce compte rendu : « De deux choses l'une, dit-il, ou l'expérience nous contraint d'introduire la catégorie de causalité dans les matériaux de l'expérience, ou nous le faisons d'une manière absolument arbitraire. Dans le second cas, nous ne voyons ni ce qu'on pourrait objecter au scepticisme, ni comment on aurait encore le droit de parler de connaissance objective. Dans le premier cas, le concept de causalité n'est plus une forme purement *a priori*, et il n'est pas impossible d'en donner une déduction empirique. » David Hume, du moins, était déchu, à ce que prétend le même réformateur, de la béatitude dont jouit tout empiriste qui est sûr de lui-même. A. P.

Dr **A. Buchenau** und Dr **E. Cassirer.** — G. W. LEIBNIZ HAUPTSCHRIFTEN ZUR GRUNDLEGUNG DER PHILOSOPHIE.

Nous avons rendu compte en son temps ici du livre de M. Cassirer : *Leibniz' System in seinen Wissenschaftlichen Grundlagen*, et fait remarquer à ce propos l'émulation de recherches relatives à Leibniz qui, dès cette époque, se manifestait en Angleterre, en Allemagne et en France. Par son beau livre sur *La Logique de Leibniz*, bientôt suivi des *Opuscules et fragments inédits*, M. Couturat nous assurait, dans cette sorte de concours international, le premier rang. La meilleure preuve en est peut-être la publication que nous signalons aujourd'hui à nos lecteurs. M. Cassirer a senti le besoin d'imiter M. Couturat, et, à l'appui du livre dont nous avons tout à l'heure rappelé le titre, il fait paraître, lui aussi, un certain nombre d'opuscules et de fragments de Leibniz, relatifs à la Logique et à la Méthodologie, aux Mathématiques, à la Phoronomie et à la Dynamique, enfin à la Métaphysique. Mais aucune de ces pièces n'est inédite; elles sont toutes empruntées aux diverses éditions de Leibniz. Toutes aussi ont été, quand il le fallait, traduites en allemand. Dans cette publication, M. A. Buchenau s'est réservé le rôle de traducteur. M. Cassirer s'est chargé des *Introductions* qui précèdent ces diverses séries de textes et des éclaircissements nécessaires. Nous ne croyons donc pas nous tromper en lui attribuant l'initiative de cette entreprise, et nous connaissons assez son mérite pour nous porter garant de l'intérêt que ce volume offrira à ceux qui veulent étudier jusque dans ses sources les plus profondes la doctrine du plus actuel des philosophes. A. P.

Fr. J. E. Woodbridge. — The philosophy of Hobbes in extracts and notes collated from his writing. Minneapolis, The H. W. Wilson company, 1903, 1 vol. in-8, 391 p.

Il nous suffira de signaler brièvement ce recueil de textes empruntés à l'œuvre de Hobbes, et choisis de manière à faire connaître sa façon de penser sur les principales questions de philosophie et de psychologie. L'éditeur en a exclu tout ce qui se rapporte aux mathématiques, à la physique et à la politique. En dehors d'une très courte préface de M. Woodbridge, dont l'idée principale est que les introductions font ordinairement plus de mal que de bien, parce que, la plupart du temps, elles dispensent de lire l'auteur lui-même, d'une liste des œuvres de Hobbes et de la biographie par John Aubrey, on ne trouve dans ce volume que des extraits de ses écrits. Le plus grand nombre est pris des *Éléments de Philosophie* et du *Léviathan*. Pour le surplus, on l'a relégué dans des notes ou éclaircissements, et l'on n'a ainsi affaire tout du long qu'au vieux philosophe de Malsmburie, puisque c'est lui que l'éditeur a chargé de se commenter lui-même.

Ce n'est ni en latin ni en *américain* que ces morceaux choisis nous sont présentés, mais d'après la traduction de Molesworth publiée à Londres en 1841. Ils sont suivis d'un Index et précédés d'un beau portrait de Hobbes. L'éditeur y a joint le frontispice allégorique de la première édition du *Léviathan*. La reproduction en a été faite ici d'après l'exemplaire qui appartient à la bibliothèque de l'Université de Minnesota; elle est beaucoup moins nette que celle que M. Georges Lyon nous a donnée d'après le manuscrit du *British Museum*.

A. P.

Edward Caird. — The evolution of theology in the Greek Philosophers. 2 vol. in-8, Glasgow, J. Maclehose and Sons, 1904.

Cet ouvrage appartient à un genre de publications qui ne trouverait peut-être pas facilement dans notre pays ou en Allemagne le même succès qu'au delà de la Manche et de l'Atlantique. Pour les savants proprement dits, cela manque de profondeur, et pour les gens du monde, il y en a encore trop. Ces « lectures », comme on les nomme en Angleterre, se recommandent d'ordinaire par une exposition lucide et coulante, débarrassée de tout appareil importun d'érudition : en dehors des textes les plus indispensables au conférencier, quelques noms propres, des notes très rares, c'est tout : on dirait que la littérature du sujet traité est volontairement laissée à l'écart. La façon de raisonner n'a rien de serré, le lien des diverses parties est très peu apparent : c'est une promenade ingénieuse à travers une suite de questions plutôt qu'une exploration vraiment scientifique.

J'aurais en outre une critique spéciale à formuler. Le livre ne justifie qu'à moitié son titre. On n'y trouve pas ce qu'on serait en droit

d'y chercher, je veux dire un examen suivi et méthodique des vicissitudes de la notion du « divin », tel que l'ont compris successivement les grandes écoles de la Grèce, quelque chose comme une série d'études analogues au *Dieu d'Aristote*, de Jules Simon, ou au *Dieu de Platon*, de M. P. Bovet. En revanche nous sommes gratifiés d'un exposé à peu près complet de l'histoire de la métaphysique antique, de Platon jusqu'à Plotin.

De même que pour chacun de nous en particulier la religion définie (p. 9) « la grande force qui consacre et idéalise la vie humaine en la mettant en relation avec l'éternel et le divin » nous est présentée comme le centre de la vie morale, de même elle domine et détermine la conception de l'homme et de l'univers professée par tout philosophe. On dit qu'elle est enfermée dans ce dilemme : ou se passer de la raison, ou se laisser absorber par elle. M. Caird proteste et n'admet pas avec Carlyle que le genre humain soit condamné à vivre tour à tour ou de la foi sans la réflexion ou de la réflexion sans la foi. Il salue dans le christianisme la religion universelle par excellence et répète avec conviction le mot fameux de Tertullien : *anima naturaliter christiana*.

De cette analyse théorique passe-t-on aux données de l'histoire? Dans les spéculations les plus anciennes du génie hindou le divin tient une place considérable et même débordante : mais la discussion offre si peu de logique et de méthode que le penseur moderne a hâte de chercher en Grèce un terrain plus solide. Homère, Pindare et les grands poètes d'Athènes n'ont en ce domaine d'autre lumière qu'une mythologie aussi étrange que brillante : et cependant ils arrivent graduellement à interpréter la vie et la destinée humaine avec une élévation de pensée comparable à celle des Platon et des Aristote. De son côté, impuissante, sauf chez une élite, à se substituer aux croyances populaires qu'elle réprouve, la philosophie aboutit à conclure avec elles une alliance intéressée.

Dans la revue générale qu'il fait des doctrines, M. Caird passe avec une rapidité fâcheuse sur la période antésocratique. Pythagore et les Pythagoriciens n'y sont pas même nommés : seuls Xénophane, Héraclite et Anaxagore obtiennent une mention bien insuffisante, et encore l'auteur semble-t-il ignorer totalement la théologie latente qui, au dire de juges compétents, pénètre toutes les maximes du sage d'Ephèse.

Socrate n'ayant fait que recueillir sur la divinité et la Providence les inspirations les plus remarquables de la conscience humaine, c'est à Platon que revient d'après M. Caird l'honneur d'avoir inauguré dans le monde la théologie spéculative. De lui comme d'une source féconde ont jailli deux grands fleuves : le mysticisme qui supprime le passager au profit de l'éternel, et l'idéalisme jaloux de spiritualiser ce monde inférieur que le mysticisme dédaigne. M. Caird a raison de nous représenter Platon comme entraîné sans cesse du particulier à l'universel,

comme opposant nettement la science à l'opinion, tout en acceptant que la première prenne la seconde pour point de départ, avec le dessein formel de la justifier et de s'en rendre compte. Il a raison encore quand il soutient que l'idée platonicienne est autre chose qu'une simple abstraction, mais il a tort quand il affirme que l'auteur du *Philèbe* et du *Timée* a connu finalement l'universel sous la forme d'une âme et d'une intelligence. Il fallait laisser à M. Lutoslawsky cette découverte singulière. Il est exact qu'aux yeux de l'esprit éminemment « synoptique » qu'est Platon les parties du monde doivent s'expliquer par le tout et non l'inverse, de même que les principes des sciences particulières doivent être rapportés à un principe supérieur qui se suffise à lui-même : mais sur ces points si importants je ne voit pas que M. Caird ait réussi à jeter une lumière nouvelle. Certains textes platoniciens laissent supposer que Platon avait rêvé de remplacer l'ancienne mythologie par une nouvelle : dans un âge de critique comme le sien il y avait là un évident anachronisme : quelles fables, si élevées d'inspiration qu'on les imagine, pourraient se prêter à traduire l'immutabilité et la perfection absolues de ce qui est divin? D'autre part restaurer la foi primitive pour le plus grand nombre et réserver uniquement à une élite arrivée à un haut degré de culture le privilège d'une éducation supérieure, n'était-ce pas se heurter dans la pratique à des difficultés insurmontables? Quoi qu'il en soit, l'honneur impérissable de Platon, selon M. Caird, sera d'avoir mis au grand jour la double alternative où nous enferme le mysticisme d'un côté, le dualisme de l'autre : son infériorité, d'avoir vainement multiplié ses efforts pour sortir de ce redoutable dilemme (p. 259).

Si l'on passe aux chapitres qui concernent Aristote, on louera tout d'abord notre auteur d'avoir découvert dans ce philosophe non pas seulement « le plus sévère des critiques » de Platon, mais encore « le plus fidèle de ses disciples », à tel point que les théories péripatéticiennes les plus en vue contiennent beaucoup plus de vrai platonisme que les thèses soi-disant platoniciennes contre lesquelles Aristote accumule à plaisir ses réfutations. De part et d'autre les formes diverses de la connaissance sont définies et graduées de façon presque identique. Il est vrai qu'autant Platon avait rapproché sa morale de sa métaphysique, autant Aristote sépare ces deux sciences, opposant et subordonnant la raison pratique à la raison contemplative, ce qui nous vaut dans la XIIIe *Leçon* un parallèle très instructif avec les vues toutes contraires de Kant. Maintenant, l'antithèse du monde phénoménal et du monde réel est-elle marquée aussi fortement chez les deux philosophes? (I, p. 362). J'en doute, de même que de cette autre conclusion : l'idéalisme péripatéticien, où toutes choses peuvent être au fond considérées comme des manifestations de la raison universelle, est encore plus complet que celui de Platon.

Le second volume nous conduit au stoïcisme et à l'épicurisme, deux systèmes qui comparés aux précédents témoignent d'une infériorité

spéculative indéniable, sans cependant qu'on ait le droit d'y voir un mouvement rétrograde, moins encore une abdication de la pensée humaine en face des problèmes qu'elle avait à résoudre. Si d'ailleurs on se reporte au titre général de l'ouvrage, on comprendra sans peine qu'Epicure soit à peu près complètement passé sous silence, tandis que dans le stoïcisme M. Caird croit découvrir l'antécédent logique du néoplatonisme avec son intempérant mysticisme. Plotin élève l'Unité suprême au-dessus même de la sphère de l'intelligence, et en même temps il en fait le centre d'où s'irradient tous les êtres. C'est une âme profondément religieuse à sa manière. Sa théodicée, qui est foi et raison tout ensemble, nous décrit avant tout la marche ascendante de l'âme aspirant à s'unir ou plutôt à se réunir au premier Être en gravissant et en dépassant l'échelle des choses sensibles et intellectuelles. Ainsi, selon notre auteur, s'accentuait d'un bout à l'autre de la philosophie grecque l'antagonisme entre la nature et l'esprit, entre le réel et l'idéal, entre l'homme et Dieu.

Le christianisme va se retrouver en face des mêmes problèmes, dont il apporte une solution inattendue, où se rencontrent pour s'harmoniser l'optimisme et le pessimisme des âges païens. J'aurais plus d'une observation à présenter sur la façon d'ailleurs respectueuse dans l'ensemble, dont M. Caird retrace à grands traits l'histoire de la théologie chrétienne dans ses rapports avec la pensée grecque, depuis l'ère des Pères de l'Église jusqu'à la fin du moyen âge. Mais ces critiques sortiraient du cadre habituel de la *Revue*.

Pour résumer mon impression sur ces deux volumes, je comparerais volontiers M. Caird à un guide ayant des connaissances très étendues, sollicité ainsi sans cesse à aborder des sujets plus ou moins apparentés au thème principal de son discours, et qui dans ses courses à travers la contrée qu'il s'agit de parcourir insiste avec complaisance sur les informations qui lui sont familières, sauf à en négliger d'autres d'une égale importance; ramené d'ailleurs très souvent par la force des choses aux mêmes points d'intersection, ce qui l'entraîne à des redites évidemment bien plus apparentes aujourd'hui pour ses lecteurs qu'elles ne le furent autrefois pour ses auditeurs. Je ne prendrai cependant pas congé de lui sans avoir constaté qu'à défaut d'explications d'une originale profondeur, on rencontre sous sa plume mainte page intéressante, par exemple l'explication qu'il donne de l'ἀναμνήσις platonicienne, ou encore le parallèle qu'il établit entre le génie grec et le génie hébreu (II, p. 188-192) et, plus loin, entre le Dieu transcendant des mystiques et le Dieu immanent des panthéistes (II, 229 et suiv.).

C. HUIT.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Philosophical Review (1903)

Prof. James H. Tufts. *La genèse des catégories esthétiques.* — Les catégories esthétiques généralement reconnues peuvent se ramener à trois : *a*) universalité ou objectivité, *b*) désintéressement et liberté, *c*) élargissement de la sympathie. Ni l'explication biologique; ni l'explication psycho-physiologique ne suffisent à en rendre compte; l'explication en est surtout sociologique. 1°) La conscience esthétique a pour objet l'art avant la nature; 2°) La production artistique devance le sentiment et l'appréciation de la beauté; 3°) cette production a surtout son origine dans le fait social, en particulier dans le sentiment d'union entre les membres d'un même corps social.

Dr Carl v. Tower. — *Interprétation de quelques aspects du moi.* — Le *moi* est envisagé de nos jours au point de vue psychologique bien plutôt qu'au point de vue métaphysique. Cela tient au caractère substantialiste de l'ancienne métaphysique. Mais on peut, du point de vue psychologique actuel, préparer une nouvelle interprétation métaphysique du moi. Voyant en celui-ci un complexus *d'expériences*, on distinguera l'aspect *structural* et l'aspect *fonctionnel*, l'aspect *présentationel* et l'aspect *idéal* de toute expérience. Le moi empirique est assimilable aux *choses*; mais il faut, pour le comprendre, l'englober dans un système idéal; on arrive ainsi à la notion d'un moi *absolu*, et le moi *temporel* conserve sa réalité comme moment *unique* de la réalisation du moi absolu.

Dr J. D. Storps. *Le moi réel.* — Le *moi* est radicalement distinct de l'ordre naturel. Il apparait au-dessus de la conscience, et même de la raison. Il a pour condition l'idée de *l'individu*; il consiste dans l'attribution à cet individu d'une *valeur* propre, qui fasse de lui une *fin* et lui subordonne le reste à titre de moyens. Au-dessus de la biologie et de la psychologie, il y a place pour la *théologie*, et l'idée du *moi* est le point de départ de cette science.

Prof. A. K. Rogers. *Le professeur Royce et le monisme.* — La *connaissance* est-elle la catégorie suprême, comme le pense Royce, et l'idée de la vérité implique-t-elle que la réalité soit *une*? ou bien ne faut-il pas subordonner la connaissance à l'*action* (*active, purpose*), et se représenter la réalité comme une *société de moi* accordant à Dieu la connaissance et la puissance absolue, mais ne faisant pas de lui le tout de l'être?

Prof. A. T. Ormond. *La philosophie et ses corrélations.* — La connaissance *philosophique* a son *point de vue* propre, sa *méthode* propre, son *critère* propre. Elle interprète le monde *du dedans*; elle voit dans l'*activité* qui réalise un *dessein* (la *raison*), l'essence des choses; elle juge de la vérité d'après le sentiment de satisfaction *rationnelle* qu'éprouve le moi. — Connaissance *scientifique* et connaissance *philosophique*, symbolisme mécaniste et téléologie, se complètent mutuellement. — Enfin, si la philosophie n'est pas *pratique* au sens *utilitaire*, elle répond à un besoin *supérieur* de l'esprit.

Prof. G. T. Ladd. *Prolégomènes à un argument en faveur de l'existence de Dieu.* — L'anthropologie historique, la psychologie et la philosophie fournissent ces prolégomènes. Il faut connaître l'histoire religieuse de l'humanité, se rendre compte des besoins religieux de l'homme, se fonder sur une théorie de la connaissance et une théorie du réel. La religion résumant l'expérience humaine, les arguments évolueront avec cette expérience.

Prof. David Irons. *Le rationalisme dans l'éthique moderne.* — Il faut distinguer deux périodes dans l'éthique rationaliste des modernes; la première, représentée par Cudworth et Clarke (lesquels réagissent contre Hobbes), identifie le bien avec le vrai, et ne tient aucun compte de l'émotion et du désir; la seconde, représentée par Price et Kant, subit l'influence de Hutcheson et de Hume. L'histoire de cette éthique met en évidence l'impossibilité du rationalisme en ces matières, la nécessité de tenir compte du désir et du vouloir, l'irréductibilité de l'obligation, et le caractère inconditionnel du principe moral, conçu comme réalisation de l'idéal personnel.

Prof. James R. Angell. *Les rapports de la psychologie structurale et fonctionnelle avec la philosophie.*

Si la psychologie *fonctionnelle* doit compléter la psychologie *structurale*, il est inévitable qu'elle s'achève en une *logique*, une *éthique*, une *esthétique*, une *épistémologie* et une *métaphysique*. Réciproquement, ces diverses disciplines se réfèrent toutes à la psychologie *fonctionnelle*, qui devient ainsi le centre des recherches philosophiques.

Prof. E. G. M. Bilvary. *L'altruisme dans le Traité de Hume.* — Contrairement à une opinion répandue, le point de vue de Hume n'a pas changé du *Traité* à l'*Enquête sur les principes de la morale*; Hume n'a point passé de l'égoïsme pur à l'altruisme, car il affirme le caractère irréductible des instincts altruistes. Il s'est borné à supprimer dans l'*Enquête* (sans aller jusqu'à un désaveu), les explications psychologiques du *Traité*.

Prof. H. Heath Bawden. *La théorie fonctionnelle du parallélisme.* — L'opposition entre la *matière* et l'*esprit* est arbitraire. Le *psychique* est la *signification* du physique; la conscience est l'activité non automatique de l'organisme; *psychique* et *inconscient* sont deux termes incompatibles.

FREDERICK J. E. WOODBRIDGE. *Le problème de la métaphysique.* — L'histoire de la métaphysique montre la vanité du point de vue évolutionniste en ce qui regarde les doctrines, la futilité de la distinction entre l'apparence et la chose en soi, l'indépendance de la métaphysique à l'égard de la science et de la religion, le caractère non explicatif de ses concepts, son lien étroit avec l'épistémologie. — Les problèmes métaphysiques essentiels ont pour objets : l'individualité, la continuité, la puissance et le hasard.

JAMES H. HYSLOP. *Problèmes de science et de philosophie.* — Classification des *problèmes*, objets de la science et de la philosophie, du double point de vue *sériel* (Comte) et *logique* (Spencer). Distinction de trois ordres : *phénoménal* (événements), *idéologique* (valeur), *étiologique* (causes).

FRANK THILLY. *La théorie de l'induction.* — Le problème de l'induction en enveloppe deux autres : *nature* de l'inférence; *légitimité* de l'inférence. Le principe de l'*uniformité de la nature* est un résultat de l'expérience, si on l'envisage dans sa généralité, il constitue, pour chaque inférence particulière, un postulat de la pensée, se réduisant au *sentiment de l'attente.*

ALBERT GEHRING. *L'expression musicale des émotions.* — La musique n'a pas pour objet d'*exprimer* les émotions, à la manière dont la littérature exprime la vie; en ce sens, les *formalistes* (comme Hanslick) ont raison. Mais elle *peut* avoir pour objet d'éveiller par contagion les sentiments de l'auditeur.

WALTER SMITH. *L'idée de l'espace.* — L'espace est un élément de *toute* expérience (sensible ou conceptuelle). Il consiste essentiellement dans la *discrimination*; et cette fonction *vivante* est susceptible de développement. Il est exclusivement *subjectif*; mais il est *objectif*, en ce sens que toute réalité se ramène pour nous à des états conscients. Il fait partie de la constitution de l'Être absolu lui-même. Le problème de son *infinité* est insoluble; il est *divisible* dans la mesure de notre expérience; le nombre de ses *dimensions* est actuellement réduit à trois pour *notre* expérience; mais peut-être d'*autres* expériences admettent-elles un plus grand nombre de dimensions.

IRVING KING. *Le pragmatisme comme méthode philosophique.* — Critique du point de vue de Peirce et de W. James. Le pragmatisme a le tort (bien que le reproche ait une apparence paradoxale) d'établir une relation purement *externe* entre la pensée, d'une part, l'action et la réalité, d'autre part. Il *postule* un monde cohérent et rationnel. Il juge toute pensée d'après ses *effets* seulement, au lieu de la replacer dans le *tout* de l'expérience.

PROF. BAKEWELL. *La philosophie d'Emerson.* — Trois points essentiels dans cette philosophie : 1° sentiment du caractère inadéquat de nos concepts et de nos actions; 2° idéalisme qui affirme l'existence universelle de l'esprit; 3° individualisme moral. Emerson, philosophe intuitif, a créé une *atmosphère philosophique.*

J. E. Creighton. *Le point de vue de l'expérience.* — Toute philosophie doit reposer sur l'expérience. Mais à *quel point de vue* faut-il envisager l'expérience? L'étude de l'histoire de la philosophie, et de la critique de l'expérience qu'elle implique, amène aux conclusions suivantes : impossibilité d'une séparation entre le sujet et l'objet (l'esprit est potentiellement toutes choses), interprétation de l'expérience du point de vue interne, téléologique, idéaliste. La science envisage l'expérience du dehors, et *distingue* les *objets* (parmi lesquels l'esprit); la philosophie l'envisage du dedans, et selon son *unité.*

E. B. Mc. Gilvary. *L'Éthique, envisagée comme science.* — L'éthique est une *science* et non un art, une science *descriptive* et non normative (en ce sens qu'elle ne donne pas d'impératifs), une science *théorique* (comme toute science) et non directement *pratique.* Mais, comme toute science l'est ou peut l'être, l'éthique a son utilité (négative, en ce sens qu'elle libère l'esprit des préjugés moraux; positive, en ce sens qu'elle aide à découvrir des valeurs nouvelles). Sa *méthode* doit être *scientifique* (bien que non *exacte*), et non *théologique.* Enfin, elle a plus d'affinités avec la *science* qu'avec la *philosophie.*

J. Segond.

Voprossi philosophii i psichologuii.

(Septembre 1903 — avril 1904.)

Tchige. *La maladie de Gogol.* (Cinq longues études). — Gogol fut-il atteint d'aliénation mentale? Le prof. Tchige se range à cette vue et il détermine même la maladie de Gogol : *Senium praecox* et *melancolia anxiosa.* Il est antiscientifique de diagnostiquer une maladie cinquante ans après la mort du malade. Cependant, on pourrait affirmer que la maladie de Gogol fut plutôt la *mania religiosa.*

Réaliste dans son œuvre, Gogol était mystique dans sa vie. Il reconnaissait nettement l'influence directe de « l'âme » sur le corps, il ne comprenait pas les causes physico-chimiques de la vie, il mettait à leur place une fiction abstraite, — Dieu. La foi existe chez l'enfant parce qu'il n'a aucun moyen d'investigation personnelle à sa disposition; c'est une autre intelligence qui dirige la sienne. Mais dès l'instant qu'il raisonne, il substitue la raison à la foi, soit qu'il reconnaisse cette dernière la trouvant juste, soit qu'il la rejette la trouvant absurde, cela dépend du degré de développement de la raison et de l'esprit de l'individu. Somme toute, les deux phénomènes sont naturels. L'esprit critique rejette la foi, l'esprit borné l'admet. Quand la foi existe encore à l'âge adulte, c'est qu'il y a dans l'organisme une disposition qui nuit à la raison et qui l'arrête à tout jamais. La raison n'est pas une transformation de la foi, c'est une substitution. Si la foi dépasse les bornes naturelles normales, elle devient morbide. C'est cette pathologie du sentiment religieux qui crée le mysticisme. L'ignorance — ou, au

moins, l'instruction peu développée — caractérise les mystiques. Or, Gogol était un grand écrivain, mais aussi un grand ignorant. Le sens critique et l'esprit d'analyse lui furent toujours étrangers. Il ne savait pas, il ne comprenait pas ce qu'il écrivait.

La maladie du mysticisme, comme toutes les autres formes de la folie, ne se déclare pas d'un seul coup. De la situation la plus calme, on s'élève par des nuances insensibles à la passion la plus violente et jusqu'à la manie la plus furieuse. Les phénomènes étranges qu'on remarque chez les malades ont généralement un début insignifiant, croissent et n'éclatent subitement qu'en apparence. La piété de Gogol a augmenté par gradation. Tout d'abord, en véritable artiste, il produisait, il créait et ne cherchait ni à rien expliquer ni à rien affirmer. Le succès lui fit perdre l'équilibre moral, lui inspira une confiance aveugle en lui-même. A un moment donné il se crut prophète. Il écrit en 1839 : « Je ne sais d'où est venu mon don de prophétie », et en 1841 : « Ma parole a maintenant une puissance supérieure; ma parole n'est plus la parole d'un homme, mais celle d'un prophète... J'éprouve des sensations étranges, grandioses, solennelles... Mon âme est pleine de lumière... Je jure de faire quelque chose de grand que jamais aucun homme ordinaire n'a fait... » Le succès enivra Gogol. En même temps, la crainte — suggérée par certaines critiques — d'avoir, dans son œuvre, amoindri la Russie, troubla complètement son esprit. La pensée de « racheter son œuvre » l'obséda. Ce fut le point de départ de son transformisme mystique. Il passa désormais « par des épreuves terribles que Dieu réserve à ses élus ». Il voulait refaire son œuvre, — l'activité nerveuse des mystiques est extraordinaire, — laquelle dans son idée devait différer de celle déjà faite. La Providence lui « ordonna » d'aller à Jérusalem demander pardon à Dieu d'avoir, dans les *Ames mortes*, insulté sa patrie, etc. Son mysticisme progressa démesurément et devint chronique.

La maladie des mystiques se compose d'un état chronique et d'accès appelés extases. Pendant l'état chronique, l'esprit reste malade. L'idée fixe persiste et les malades s'exercent même à produire cette fixité par des méditations sur le même objet. Ils sont d'une très grande impressionnabilité; la plus petite cause qui occasionnerait chez d'autres malades une syncope, amène chez eux une extase. C'est dans un de ces moments que Gogol brûla ses manuscrits. « Je brûle parce que la Providence m'ordonne de brûler. »

Je suis vraiment étonné de voir le prof. Tchige affirmer que « Gogol n'était pas mystique, parce que l'ascétisme lui était étranger : il vivait suivant son bon plaisir, il ignorait l'abstinence ». L'abstinence seule ne détermine pas le mysticisme. D'ailleurs, les dernières années de sa vie, Gogol se privait de nourriture et de sommeil pour consacrer le plus de temps possible à la contemplation et à la prière; un état maladif en résulta qui provoqua des actions morbides et, finalement, entraîna la mort.

ASKOLDOV. *La défense du merveilleux.* Deux articles. — L'auteur fait l'apologie du merveilleux, il le voit partout, même dans les lois de la nature et dans « l'expérience de l'homme », il est convaincu que le merveilleux est compatible avec les lois de la causalité et est inséparable des lois morales.

TROUBETSKOÏ. *La philosophie de Nietzsche*. Fin et conclusion. — La philosophie de Nietzsche est la négation du sens de la vie et en même temps l'aspiration vers la vie, la négation de la raison et la foi dans la raison, elle marque la lutte entre le désespoir de l'homme et son éternel besoin d'espérer. Nietzsche a voulu annoncer à l'humanité une nouvelle source de bonheur. Toute sa philosophie tente à vaincre la misère morale, à s'élever au-dessus du pessimisme vers lequel le portait la logique de sa pensée. Cette tentative, selon M. Troubetskoï, n'a pas réussi. L'auteur envisage le Surhomme comme l'homme-synthèse; le Surhomme symbolise tout ce qui est dans l'homme de grand et d'éternel, mais il n'est qu'un symbole, une image fictive, irréalisable, puisque le grand seul lui est accessible et que « le petit réel » ne trouve en lui la moindre place. Pour le Surhomme « la terre même est devenue petite et sur elle sautille le dernier homme qui rapetisse tout ». L'étude de M. Troubetskoï est très documentée, et si elle était un peu moins obscure, elle serait l'un de meilleurs essais sur Nietzsche en langue russe.

LOURIÉ. *Les principes de l'évolutionnisme et les limites de leur application à la sociologie.*

OSSIP-LOURIÉ.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

A. VIGOUROUX et P. JUQUELIER. — *La Contagion mentale.* Paris, Doin.

TH. GOMPERZ. — *Les Penseurs de la Grèce : histoire de la Philosophie antique*, I. Trad. de l'allemand. In-8°, Paris, F. Alcan.

A. WAGNER. — *Les Fondements de l'économie politique*, trad. Polack, I. In-8°, Paris, Giard et Brière.

SORNEIN. — *Essai sur l'origine et les fondements de la Géométrie.* In-8°, Cherbourg, Le Maout.

WORMS (René). — *Philosophie des Sciences sociales*; t. II, *Méthode des sciences sociales.* In-8°, Paris, Giard et Brière.

J. FISKE. — *La Destinée de l'homme*, trad. par Ch. Grolleau. In-8°, Paris, Carington.

NICHOLS. — *A Treatise on Cosmology*, t. I. In-8°, Cambridge. (Mass.)

Proceedings of the Aristotelon Society, vol. IV. In-8°, London, Williams.

ABBOTT. — *Psychologische und erkenntnisstheoretische Problem bei Hobbes.* In-8°, Würzburg.

F. Jahn. — *Das Problem des Komischen.* In-8°, Potsdam, Stein.

I. Kant. — *Logik : Handbuch zu Vorlesungen.* In-12, Leipzig, Dürr.

H. Schneider. — *Die Stellung Gassendis zu Descartes.* In-8°, Leipzig, Dürr.

Arleth. — *Die metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Ethik.* In-8°, Prague, Calve.

Morselli. — *Psicologia moderna.* In-12, Livorno, Giusti.

Marchesini. — *L'imaginazione creatrice nella filosofia.* In-8°, Paravia.

Cesac. — *L'attività psichica : studio di psicologia filosofica.* In-8°, Messina, Muglia.

Panizza. — *Compendio di morfologia e fisiologia.* In-8°, Roma, Löscher.

A. Rolla. — *Storia delle idee estetische in Italia.* In-8°, Torino, Bocca.

Ciulli (Laura). — *L'inibizione : studio psicologico e pedagogico.* In-8°, Chieti, Sciullo.

Ph. de Camara. — *O duello e o infanticido.* In-8°, Bahia. Mayalhaes.

M. G. Tarozzi, professeur à l'Université de Palerme, qui avait semblé d'abord admettre la priorité des doctrines de son ancien maitre M. Ardigò sur celles de M. Fouillée, nous prie de faire savoir aux lecteurs de la *Revue philosophique* que, selon lui, M. Fouillée soutient justement l'indépendance et l'originalité de sa doctrine par rapport à celle de M. Ardigò. Il conclut sa lettre en disant : « 1° Je n'ai jamais parlé d'une *dépendance* d'une théorie par rapport à l'autre ; 2° dans l'article Alfred Fouillée du *Dizionario di Pedagogia*, j'ai exposé sur ce point les mêmes choses que M. Fouillée dans les termes les plus précis. » — En somme, et pour clore ce débat, des explications données par M. Fouillée dans la *Revue* de juillet et par M. Ardigò dans la *Rivista di filosofia* de juillet-août, il résulte que M. Fouillée a exposé longuement sa théorie des idées-forces dans les conclusions de ses mémoires sur Platon et Socrate, écrits de 1863 à 1867, et que le rapport de M. Vacherot, contenant un résumé étendu de cette doctrine avec citations à l'appui, a été publié en 1868 dans les *Comptes rendus de l'Académie des Sciences morales.* Le *Platon* lui-même a paru en 1869. D'autre part, la *Psicologia come scienza positiva* de M. Ardigò a été publiée en 1871 à Mantoue et sa *Morale dei positivisti* en 1879. Ces faits démontrent l'indépendance de la théorie des idées-forces.

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

CHEMINS DE FER DE L'ÉTAT

Excursions en Touraine

BILLETS DÉLIVRÉS TOUTE L'ANNÉE

Valables 15 jours avec faculté de prolongation de deux fois 15 jours moyennant un supplément de 10 0/0 pour chaque prolongation.

ITINÉRAIRE : PARIS-MONTPARNASSE — SAUMUR — MONTREUIL-BELLAY — THOUARS — LOUDUN — CHINON — AZAY-LE-RIDEAU — TOURS — CHATEAURENAULT — MONTOIRE-SUR-LE-LOIR — VENDOME — BLOIS — PONT-DE-BRAYE — PARIS-MONTPARNASSE.

Faculté d'arrêt aux gares intermédiaires.

PRIX DES BILLETS : 1re classe, **50** fr. — 2e classe, **38** fr. — 3e classe, **25** fr.

Les enfants de 3 à 7 ans paient moitié des prix indiqués ci-dessus.

Les billets doivent être demandés **trois jours** d'avance à la gare de Paris-Montparnasse.

BILLETS D'ALLER ET RETOUR

POUR LES STATIONS THERMALES ET HIVERNALES DES PYRÉNÉES

Toutes les gares du réseau de l'État délivrent, pendant toute l'année, des billets d'aller et retour, individuels ou de famille, à destination des gares du réseau du Midi desservant les stations thermales ou hivernales des Pyrénées (Pau, Cauterets, Luchon, Biarritz, etc.).

Les billets individuels comportent sur les prix du tarif général une réduction de 25 p. 0/0 en 1re classe et de 20 p. 0/0 en 2e et 3e classes.

Les billets de famille ne sont délivrés que pour un trajet total d'aller et retour égal ou supérieur à 300 kilomètres. La réduction qu'ils comportent, par rapport au tarif général, varie entre 20 p. 0/0 pour deux personnes et 40 p. 0/0 pour six personnes et plus.

Les enfants de 3 à 7 ans paient demi-place.

Les deux sortes de billets sont valables **33** jours; ils peuvent, à deux reprises, être prolongés de **30** jours, moyennant le paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 p. 0/0 du prix initial du billet.

Les billets individuels et les billets de famille doivent être demandés, les premiers **3** jours, les seconds **4** jours avant la date du départ.

BILLETS DE BAINS DE MER A PRIX RÉDUITS

Du Dimanche des Rameaux au 31 Octobre, il est délivré au départ de Paris des billets d'aller et retour de toutes classes, dits « de bains de mer », pour les stations balnéaires suivantes :

Royan, la Tremblade, le Chapus, le Château-Quai, Marennes, Fouras, Châtelaillon, Angoulins, la Rochelle, la Pallice-Rochelle, les Sables-d'Olonne, Saint-Gilles-Croix-de-Vie, Challans, Bourgneuf, les Moutiers, la Bernerie, Pornic, Saint-Père-en-Retz et Paimbœuf.

Ces billets sont de deux sortes; 1° billets valables **33** jours, avec faculté de prolongation moyennant supplément; 2° billets valables **5** jours sans faculté de prolongation.

CHEMINS DE FER DU NORD

SAISON DES BAINS DE MER

de la veille des Rameaux au 31 Octobre

BILLETS D'ALLER ET RETOUR

Prix (non compris le timbre de quittance) **et durée du trajet au départ de Paris.**

DE PARIS AUX STATIONS BALNÉAIRES CI-DESSOUS	BILLETS HEBDOMADAIRES (a)			BILLETS D'EXCURSION (b)		DURÉE DU TRAJET
	1re classe	2e classe	3e classe	2e classe	3e classe	
Berck	31 »	24 15	17 »	11 15	7 35	3 h. 1/2
Boulogne (ville)	34 »	25 70	18 90	11 40	7 30	2 h. 50
Calais (ville)	37 90	29 »	21 85	12 35	8 10	3 h. 1/2
Cayeux	29 30	23 05	15 95	11 »	7 25	3 h. 1/2
Conchil-le-Temple	28 80	22 50	15 75	9 75	6 35	3 h. 1/2
Dannes-Camiers	31 70	24 40	17 50	10 50	6 85	3 h. 1/2
Dunkerque	38 85	29 95	22 60	12 50	8 20	4 heures
Etaples	30 90	23 95	17 »	10 35	6 75	3 h. »
Eu	25 40	20 10	13 70	8 85	5 75	3 h. »
Ghyvelde (Bray-Dunes)	39 95	31 15	23 40	12 50	8 20	5 hr. »
Gravelines (Petit-fort-Philippe)	38 85	29 93	22 60	12 50	8 20	4 h. 1/2
Le Crotoy	27 90	21 95	15 15	10 25	6 75	3 h. »
Leffrinckouke	39 40	30 55	23 05	12 50	8 20	5 heures
Le Tréport-Mers	25 75	20 35	13 90	9 »	5 85	3 h. »
Loon-Plage	38 75	29 90	22 50	12 50	8 20	4 h. 1/2
Marquise-Rinxent	35 60	26 80	20 05	11 75	7 70	4 h. »
Noyelles	26 45	20 85	14 35	9 15	5 95	3 h. »
Paris-Plage* (*Tramway du 15 mai au 15 octobre*)	32 10	24 95	18 »	11 35	7 75	3 h. 1/4
Quend-Fort-Mahon	28 30	22 15	15 45	9 60	6 25	3 h. 1/2
Saint-Valery-sur-Somme	27 15	21 35	14 75	9 30	6 05	3 h. »
Wimille-Wimereux	34 55	26 10	19 30	11 25	7 40	3 h. 1/2
Woincourt	26 45	20 85	14 35	9 15	5 95	3 h. »
Zuydcoote-Nord-Plage	39 80	30 95	23 25	12 50	8 20	5 h. »

(*a*) Valables du vendredi au mardi ou de l'avant-veille au surlendemain des fêtes légales.

Des carnets comportant cinq billets d'aller et retour sont délivrés dans toutes les gares et stations du réseau à destination des stations balnéaires ci-dessus, — le voyageur qui prendra un carnet pourra utiliser les coupons dont il se compose à une date quelconque dans le délai de 33 jours, non compris le jour de distribution.

(*b*) Valables pendant une journée les dimanches et jours de fêtes légales. Une réduction de 5 à 25 p. 100 est faite selon le nombre des membres de la famille.

Note importante. — Pour les heures de départ et d'arrivée, ainsi que pour les autres billets spéciaux de bains de mer, consulter les affiches.

* Les billets à destination de Paris-Plage ne sont délivrés que du 15 mai au 15 octobre. Avant et après cette période, la distribution et la prolongation des billets resteront limitées à Etaples.

CHEMINS DE FER D'ORLÉANS

BAINS DE MER DE L'OCÉAN

Billets d'Aller et Retour à Prix réduits

Valables pendant 33 jours, non compris le jour du départ.

Pendant la saison des Bains de mer, du **Samedi, veille des Rameaux, au 31 Octobre**, il est délivré des billets aller et retour de toutes classes, par toutes les gares du réseau, pour les stations balnéaires ci-après :

Saint-Nazaire.
Pornichet (Sainte-Marguerite).
Escoublac-la-Baule.
Le Pouliguen.
Batz.
Le Croisic.
Guérande.
Vannes (Port-Navalo, St-Gildas-de-Ruiz).
Plouharnel-Carnac.
Saint-Pierre-Quiberon.
Quiberon.
Le Palais (Belle-Île-en-Mer) (1).
Lorient (Port-Louis, Larmor).
Quimperlé (Le Pouldu).
Concarneau.
Quimper (Benodet, Fouesnant, Beg-Meil).
Pont-l'Abbé (Langoz, Loctudy).
Douarnenez.
Châteaulin (Pentrey, Crozon, Morgat).

1° Les billets pris à toute gare du réseau située dans un rayon d'au moins 250 kilomètres des stations balnéaires ci-dessus comportent une réduction de 40 p. 100 en 1re classe, de 35 p. 100 en 2e classe et de 30 p. 100 en 3e classe sur le double du prix des billets simples.

La durée de validité de ces billets (33 jours) peut être prolongée d'une ou deux périodes successives de 30 jours, moyennant le paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 p. 100 du prix du billet. La demande de prolongation doit être faite et le supplément payé avant l'expiration de la période pour laquelle la prolongation est demandée. Ces formalités peuvent être remplies, soit à la gare de départ, soit à la gare d'arrivée.

2° Les billets pris à toute gare située dans un rayon inférieur à 250 kilomètres desdites stations balnéaires comportent une réduction de 20 p. 100 sur le double du prix des billets simples, sans toutefois que les prix à percevoir puissent excéder le prix applicable à un parcours de 250 kilomètres, ni être inférieurs au prix applicable à un parcours de 60 kilomètres.

Au-dessous de trois ans, les enfants ne paient rien à la condition d'être portés sur les genoux des personnes qui les accompagnent.

De trois à sept ans, les enfants sont admis à ne payer que la moitié du prix du billet et ont droit à une place distincte ; toutefois, dans un même compartiment, deux enfants ne peuvent occuper que la place d'un voyageur.

Au-dessus de sept ans, les enfants paient place entière.

Exceptionnellement :

A. — Le voyageur porteur d'un billet délivré pour les stations balnéaires de la ligne du **Croisic** (Saint-Nazaire, Pornichet, Escoublac-la-Baule, Le Pouliguen, Batz, Le Croisic et Guérande) a la faculté d'effectuer, sans supplément de prix, soit à l'aller, soit au retour, le trajet entre Nantes et Saint-Nazaire dans les bateaux de la Compagnie française de Navigation et de Constructions navales et anciens Établissements Sâtre réunis.

L'arrêt obligatoire à **Nantes** et à **Saint-Nazaire** du voyageur qui fait usage de la voie d'eau entre ces deux points est indépendant de la faculté d'arrêt de 48 heures à l'aller et au retour prévue à l'alinéa C ci-dessous, à condition toutefois que cet arrêt obligatoire n'excède pas 24 heures dans chacune de ces localités.

Les coupons de retour utilisés entre **Saint-Nazaire** et **Nantes**, dans les bateaux de la Compagnie française de Navigation et de Constructions navales et anciens Établissements Sâtre réunis, doivent porter le timbre à date de cette Compagnie et non celui de la gare de **Saint-Nazaire**. Tout coupon de retour qui ne serait pas frappé du timbre de cette Compagnie serait considéré comme nul et sans valeur.

B. — Le voyageur porteur d'un billet délivré aux conditions du 1° ci-dessus, pour une station située au delà de **Savenay** vers **Landerneau**, aura la faculté de s'arrêter à celle des stations suivantes qui seront comprises dans le parcours de son billet : **Questembert**, **Vannes**, **Sainte-Anne-d'Auray**, **Auray**, **Hennebont**, **Lorient**, **Quimperlé**, **Rosporden** et **Quimper**. Il devra déposer, pendant le temps de son séjour, son billet à la gare où il s'arrêtera.

C. — Le voyageur porteur d'un billet délivré également aux conditions du 1° ci-dessus, pour l'une quelconque des stations balnéaires dénommées, aura la faculté de s'arrêter pendant 48 heures au plus, tant à l'aller qu'au retour, soit à Nantes, soit à tout autre point en deçà de Nantes.

Le voyageur qui voudra user de la faculté d'arrêt devra laisser son billet à la gare d'arrêt pendant la durée de son séjour.

La faculté d'arrêt à Nantes, prévue ci-dessus, est indépendante de la faculté d'arrêt au même point qui découle du choix de la voie d'eau entre Nantes et Saint-Nazaire.

En province, les billets doivent être demandés au chef de gare trois jours avant celui du départ.

(1) La responsabilité de la Compagnie d'Orléans, vis-à-vis du public, en tout ce qui touche à l'exécution du transport des personnes et des choses, est expressément limitée aux parcours qui lui incombent, c'est-à-dire aux parcours sur rails exclusivement.

Coulommiers. Imp. Paul BRODARD.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

VINGT-NEUVIÈME ANNÉE — N° 11 — NOVEMBRE 1904

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE :

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e
1904

Le bureau de la rédaction est ouvert le Mardi de 3 h. 1/2 à 5 h. 1/2.
108, Boulevard Saint-Germain.

REVUE PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

Dirigée par TH. RIBOT

Chaque numéro contient :

1° Plusieurs articles de fond;

2° Des analyses et comptes rendus des nouveaux ouvrages philosophiques français et étrangers;

3° Un compte rendu aussi complet que possible des *publications périodiques* de l'étranger pour tout ce qui concerne la philosophie;

4° Des notes, documents, observations pouvant servir de matériaux ou donner lieu à des vues nouvelles.

Prix d'abonnement : Un an : **30** francs; départements et étranger, **33** francs. — La livraison : **3** francs.

S'adresser pour la rédaction et l'administration au bureau de la *Revue*, 108, boulevard Saint-Germain, 108 (6e).

La *Revue philosophique* publiera dans ses prochains numéros les articles suivants :

Brenier de Montmorand (Vicomte). — *Les mystiques en dehors de leur vie mystique.*

Delvaille. — *Le milieu social.*

Dunan. — *Autorité et liberté.*

Fouillée. — *La raison pure pratique doit-elle être critiquée?*

Hartmann (Colonel). — *Sur les principes du mouvement.*

Paulhan. — *L'immoralité de l'art.*

Pérès. — *Le réalisme et l'idéalisme esthétiques.*

Richard. — *Les lois de la solidarité morale.*

Richet. — *La paix et la guerre.*

Schinz. — *Une langue universelle est-elle possible?*

Vernon Lee. — *Essai d'esthétique empirique.*

Weber (Louis). — *Sur la notion d'expérience dans les sciences exactes.*

Worms (René). — *L'œuvre philosophique de Tarde.*

Revues générales.

Dugas. — *La* [illegible]

Richard. — [illegible] *morale philosophique*, etc., etc.

PATHOLOGIE DE LA CROYANCE

Peut-il exister une pathologie de la croyance? Le titre que nous donnons à notre étude indique à lui seul toute une conception de la croyance et le point de vue spécial d'où seront abordés les problèmes qu'elle soulève. Parler d'une pathologie de la croyance, c'est déclarer la guerre aux théories intellectualistes, c'est se refuser à considérer la croyance comme une simple opération mentale et la rapprocher des phénomènes plus complexes de la biologie.

Le terme de pathologie, en effet, n'aurait pas de sens s'il s'agissait d'un travail *abstrait* de l'esprit, si la croyance ressortissait à la seule logique : on ne s'occuperait alors que de la valeur objective du résultat — vérité ou erreur — ou des conditions *a priori* qui feront que la proposition sera ou ne sera pas crue : affirmation ou négation [1]. Pour que nous soyons autorisés à parler de pathologie il faut que la croyance soit un acte *concret*, accompli, non seulement par une opération logique, mais avec la collaboration de tout notre être, en un mot, que la croyance procède de notre vie, s'y mêle et soit une des formes mêmes de cette vie.

Ce point de vue a été le nôtre quand nous avons comparé la croyance à une *assimilation psychologique* et nous espérons avoir justifié ce rapprochement par nos précédentes recherches [2]. Aujourd'hui nous voudrions, en étudiant les troubles d'assimilation qui constituent la pathologie de la croyance, donner à nos conclusions antérieures un complément et une vérification.

La pathologie, c'est l'étude des déviations de la vie, mais si multiples que puissent être en apparence ces déviations, elles ne peuveut suivre qu'une seule direction. La vie, en effet, ne peut se dépasser elle-même, toute sa perfection (comme celle de la santé) est comprise dans son concept; elle ne peut que décroître, car même lorsqu'elle paraît s'exagérer, elle est menacée et l'apparent excès

1. Cf. W. James (*Principles of Psychology*, t. II, ch. XXI), selon qui, si nous étions purement et exclusivement logiciens, « nous croirions tout ce que nous pensons ». Ce point de vue sera discuté à la fin de notre étude.
2. *Psychologie de la croyance*, par C. Bos, 2e éd. (Alcan, éd.).

de vie n'est qu'un acheminement vers la mort. Que sera dès lors la pathologie de la croyance? Ce sera l'étude de ses déviations; mais ne semble-t-il pas que notre comparaison pèche ici et la croyance ne paraît-elle pas susceptible de croître comme de décroître? Cependant ce n'est là qu'une apparence et il reste vrai, nous espérons le montrer, que la croyance comme la vie comporte en elle-même son idéal et que partout où elle semble se surpasser, elle ne fait que s'affaiblir. Les formes morbides de la croyance, à savoir celles « par excès » et celles « par défaut » vont nous apparaître comme des variétés cliniquement très différentes, mais psychologiquement très voisines et nous prépareront à comprendre la seule altération réelle de la croyance, à savoir le doute.

De même que toute déviation de la vie est une maladie et conduit à la mort, de même toute déviation de la croyance en est un affaiblissement qui aboutit à la négation même de toute croyance, au doute absolu.

Nous étudierons donc : 1° Les croyances qui s'imposent et que rien n'ébranle et nous montrerons dans cet apparent excès de richesse une pauvreté réelle. 2° Les croyances qui ne trouvent pas accès en nous et que rien ne peut nous faire admettre. 3° Enfin, nous verrons que le doute est la forme initiale où tendent les deux autres et nous montrerons que ses divers degrés marquent ceux de notre appauvrissement psychique, jusqu'au doute absolu (conjuré d'ordinaire par un reste d'instinct) et qui aboutirait à la mort de l'individu.

I

C'est à la sensation, nous l'avons vu, que s'attache d'abord et le plus fortement notre croyance, aussi la plus fréquente et la plus tenace des illusions consistera-t-elle à objectiver une image subjective, à lui conférer la réalité d'une sensation. C'est le phénomène classique de l'*hallucination* : nous n'avons pas à l'étudier ici, nous nous contenterons de quelques remarques :

Rien ne montre mieux que l'hallucination à quel point nous collaborons à l'existence du monde extérieur. La croyance en la réalité de ce monde, qui nous semble une opération bien simple, incapable de renfermer d'erreur puisqu'elle nous paraît imposée, imprimée en nous, — cette croyance est un phénomène des plus complexes, c'est une acquisition que nous faisons graduellement et qui résulte d'un travail dont notre moi fait tous les frais. Le sens commun serait tenté de dire : La perception extérieure est vraie car

le reflet prouve l'image — mais l'analyse psychologique aboutit à dire : « La perception est une hallucination qui se trouve être vraie » [1]. La collaboration du moi organique est ainsi impliquée dès le premier stade de la croyance, et par là se trouve expliqué que dès ce stade où elle paraît inébranlable, elle puisse varier, s'altérer, dévier dans l'erreur.

Tous les sens sont-ils susceptibles de nous donner des hallucinations d'égale intensité? Nous retrouvons la même primauté que nous avons constatée en étudiant la croyance sensorielle, en faveur des sens supérieurs de la vue et de l'ouïe. Lorsqu'on ne spécifie rien, c'est toujours d'hallucinations visuelles qu'il s'agit, tant elles sont fréquentes. Cela n'étonne guère si l'on songe que ce sont les images visuelles qui s'enregistrent en plus grand nombre dans notre cerveau; nous voyons, en effet, continuellement — tout le jour du moins — tandis que nous ne goûtons, n'entendons, qu'autant qu'il se produit un son ou qu'on nous offre à manger. Notre provision d'images visuelles est donc énorme et chacune de ces images étant à toute heure susceptible d'être ravivée par une sensation actuelle, on comprend que ces images soient toujours prêtes à surgir et que leur vivacité, si supérieure à celle des autres images, permette plus malaisément de reconnaître leur origine, lorsque leur cause est une excitation interne. Cette primauté de l'hallucination visuelle est d'ailleurs indiquée dans l'expression de « voyant », presque synonyme de « croyant avec ardeur ».

Par là s'explique que les hallucinations visuelles constituent un trouble mental moins grave que les hallucinations auditives : celles-ci, beaucoup moins curables, désagrègent la personnalité bien plus profondément et aboutissent aux délires de persécution, de possession [2] qui conduisent vite à la folie. Ce ne sont plus seulement, comme par suite des « visions », les *idées* du sujet qui se trouvent influencées : ce qui se trouve modifié par les « voix » qu'il entend, ce sont les *actions* du malade, c'est sa vie quotidienne et il pourra la terminer par le suicide s'il a « entendu » qu'on lui enjoignait de se tuer.

Il reste à se demander pourquoi le tact, le plus important des sens lorsqu'il s'agit d'implanter en nous une croyance, ne nous fournit guère d'hallucinations? Puisqu'il nous a semblé que la vue et l'ouïe étaient, dans la même mesure, facteurs de la croyance vraie

1. Cf. Taine, *De l'intelligence*, livre II.
2. Cf. Lélut, *Le génie, la raison et la folie* (le démon de Socrate).

et de la croyance erronée, pourquoi le toucher aurait-il le privilège de l'infaillibilité? Reconnaissons d'abord qu'il ne l'a pas complètement, les hallucinations de contact se rencontrent, mais presque toujours il y a une *association* : au toucher se joint la vue (d'une personne ou d'un objet imaginaires), ou l'ouïe (qui perçoit des voix rapprochées), ou le sens de la température (le froid d'un couteau, la chaleur des flammes de l'Enfer), etc. La principale raison est, en outre, dans l'alliance étroite du toucher avec le sens musculaire qui est *actif* : l'individu ne peut pas être « mis en contact » comme il était illuminé ou possédé, parce que, s'il a pu voir et entendre en restant passif (ou à peu près), il n'a pu toucher qu'en effectuant des mouvements, de sorte que sans images kynesthésiques, les images tactiles n'amèneront pas d'hallucination [1].

Ces remarques nous amènent à conclure. En ce qui concerne la théorie de la connaissance, leur portée est immense : nous n'insisterons pas sur des lieux communs. Si le mécanisme de l'hallucination est le même que celui de l'image, qu'est-ce qui nous garantit que nos croyances journalières ne sont pas autant d'illusions? Les théories réalistes cherchaient le signe demandé dans une différence de *nature* entre l'image et l'hallucination; Hume lui-même, pourtant si sceptique, pense que « l'image la plus forte demeure au-dessous de la sensation la plus faible » (Essai II). Malheureusement cela est inexact. Les cartésiens avaient été plus clairvoyants (l'étude de l'hallucination est d'ailleurs illustrée par des noms français) [2] : Descartes mettait déjà en garde contre « cette peinture si semblable à la chose qu'elle représente qu'on peut y être trompé [3]. » Malebranche était plus net encore : « Chez certaines personnes, par suite de jeûnes, de veilles, de la fièvre chaude ou de quelque passion violente, les esprits animaux remuent les fibres intérieures du cerveau avec autant de force que les objets extérieurs, de sorte que ces personnes sentent ce qu'elles ne devraient qu'imaginer et

1. Les deux sensibilités cutanée et musculaire ne sont cependant pas indissolublement unies, la maladie réalise leur dissociation : il peut y avoir anesthésie tactile avec conservation du sens musculaire et inversement, perte de celui-ci, la sensibilité tactile persistant. Dans ce cas, c'est la vue qui dirige les mouvements et si on ferme les yeux du malade, des troubles s'ensuivent (perte d'équilibre, signe de Romberg). Dans ces cas de dissociation, il n'y a d'ailleurs pas d'hallucination du sens conservé, qui se ressent partiellement de la perte de l'autre et de la diminution de la sensibilité générale du sujet (d'ordinaire hystérique). L'illusion de lévitation est plutôt une dysesthésie qu'une hallucination du sens musculaire, elle ne correspond, en effet, à aucune sensation qui ait pu être réelle.

2. Brierre de Boismont, Maury, Baillarger, etc.

3. *Traité des passions*, I, 26 (cf. *Psychologie de la croyance*, chap. II).

croient voir devant leurs yeux des objets qui ne sont que dans leur imagination. » (*Recherche de la Vérité*, éd. Janet, p. 33.) Mais si « croire voir » ne se distingue en rien dans la conscience du sujet de « voir réellement », qu'est-ce qui nous garantit que nos croyances ne sont pas autant de mirages? Et il est incontestable que la croyance des hallucinés s'impose à eux avec la même sorte de nécessité que s'il s'agissait d'une sensation réelle. « Les voix que j'entends, déclare l'un d'eux, sont pour moi aussi distinctes que votre voix et si vous voulez que j'admette la réalité de vos paroles, laissez-moi admettre aussi la réalité des paroles qui me viennent je ne sais d'où, car la réalité des unes et des autres est également sensible pour moi [1]. » Ainsi aucun critère, nul moyen pour l'halluciné de distinguer la croyance juste de la fausse (à moins de mettre son espoir, avec Descartes, dans la véracité divine). Et c'est ainsi que se trouve anéantie toute tentative de réalisme, toute théorie qui voudrait, par des voies plus ou moins compliquées, nous faire prendre contact avec la réalité elle-même, nous la faire entrevoir grâce à la lumière dont elle nous éclaire. Le vrai n'est pas à lui-même sa preuve : l'étude de la croyance illusoire montre que le critère de la réalité est tout subjectif, que nous collaborons à la production du monde extérieur, le modelons suivant notre propre moule.

Cette étude ouvre même la voie à un subjectivisme illimité, car s'il y a des procédés artificiels conduisant à l'hallucination (ingestion de certaines substances, pratiques de certaines austérités, méthode de Rodriguez), si en tout cas l'hallucination se ramène à des modifications physiologiques : troubles de circulation ou intoxications [2] et si cette hallucination nous impose la croyance en un monde illusoire, chacun de nous est à même de se créer « des mondes de rechange » et d'enrichir indéfiniment la réalité.

Il nous reste cependant à justifier notre apparent paradoxe, à montrer qu'il ne saurait s'agir d'enrichissement et que ce soi-disant surcroît est une réelle insuffisance. Ces croyants qui semblent s'élever au rang de voyants trahissent par là, non leur supériorité, mais leur faiblesse psychique. Et d'abord remarquons qu'ils ne créent rien et ne combinent pas même les matériaux donnés par une activité originale; ils ne sont pas comparables à l'inventeur, au romancier, qui font œuvre d'imagination et cherchent par un effort

1. In Moreau de Tours (*Haschich*).
2. Suivant Moreau de Tours (*op. cit.*), la congestion cérébrale serait une cause d'intoxication. Nicolaï, cité par lui, aurait eu des visions pour avoir négligé de se faire saigner. Il est vrai que l'intoxication pouvait être simplement due aux grands chagrins que venait de traverser Nicolaï....

volontaire, dans leur provision d'images, des éléments qu'ils combineront en vue d'un but précis. Les hallucinés subissent passivement une scène, mais ils ne l'ont pas tirée du néant, ne l'ont pas puisée au delà du réel : tous les éléments s'en trouvent en leur esprit à la suite d'un mécanisme naturel, ils existeraient pareillement chez l'homme normal. Toute la différence est dans le développement de cette scène, dans ses relations avec les autres éléments psychologiques du sujet. Nous avons montré ailleurs [1] comment les hallucinations visuelles rappelaient les images auxquelles le sujet était accoutumé, comment les apparitions de la Vierge reflétaient suivant les « voyants » le type de femme national et nous avons, à ce sujet, cité un passage curieux de Spinoza (*Traité théologico-politique* p. 38 et 40, trad. Saisset).

Toutes les images ont, en effet, une tendance à devenir hallucinatoires et c'est le chemin de la moindre résistance qui les conduit à l'hallucination; ce développement non refréné est ce qu'il y a de plus « commode » pour l'esprit et un travail est nécessaire pour l'enrayer. Chez l'homme sain, ce travail a lieu et l'image est maintenue dans son caractère par une activité supplémentaire à celle de sa formation. L'homme normal est capable de « réduire » l'image parce qu'il peut lui faire contracter une multitude de liens [2], parce que son attention peut embrasser des synthèses plus vastes et appréhender, en même temps que l'image considérée, les sensations et souvenirs antagonistes qui entrent en conflit avec elle pour lui assigner son vrai rang.

L'hallucination ne résulte donc pas d'une plus grande productivité, mais de l'impuissance de l'esprit qui subit le développement intégral de l'image, trop faible pour exécuter sur elle le travail de la mise au point. Ce qui fait ici défaut, c'est cette forme supérieure de la volonté qui constitue l'inhibition, le pouvoir d'arrêt.

On a défini l'hallucination « le délire des sensations » (Delrieu); nous préférons l'appeler avec Moreau de Tours « le rêve des sens extérieurs ».

1. *Psychologie de la croyance*, chap. IV : De la croyance religieuse.

2. La théorie de Taine sur la « réduction » nous semble prêter à la critique sur ce point. Taine croit qu'il y a pour chaque image, une sensation précise antagoniste, comme les muscles droits ont pour antagonistes les muscles gauches (*op. cit.*, p. 108). Il n'en va pas tout à fait ainsi ; à chaque image n'incombe pas, comme réducteur, une sensation spéciale (p. 118), mais suivant les circonstances et les individus, une même image se trouve « réduite » grâce à des antagonistes très différents. C'est bien plutôt *la vie sociale* des éléments psychiques qu'il faut invoquer, les relations entre eux, ce que Taine appelle le « balancement ». En un mot, la réduction des images obéit aux lois d'une psychologie *dynamique*.

Les hallucinés rêvent[1], est-ce à dire que nos rêves soient des hallucinations? Et sinon, qu'est-ce qui distingue les deux cas? C'est que, chez l'homme normal, l'image se produit pendant le repos des sens; elle surgit dans un domaine à elle propre, celui de la fantaisie, d'où son droit d'y régner en maîtresse. L'image, dans le rêve de l'homme sain, est légitime parce que rien ne vient y contredire de la part du monde réel.

Au contraire, chez l'halluciné, l'image se produit pendant que les sens veillent, c'est-à-dire sont engagés dans la vie pratique, d'où résulte un conflit entre le monde du rêve (hallucinations du sujet) et celui de la réalité (ses autres sensations et images). L'halluciné est impuissant à assurer le primat du réel, à renvoyer l'image dans son domaine propre et il la laisse empiéter sur celui du réel. Le rêve s'impose dans la réalité. Nous verrons, en étudiant le doute, se produire le phénomène inverse et le réel n'apparaîtra plus que comme un rêve.

C'est donc ce caractère de *rêve*, qui nous permettra de rapprocher l'excès de la croyance de son insuffisance et c'est par lui aussi que nous pouvons établir l'unité dans toutes les formes d'aliénation mentale : toutes, en effet, consistent en ce que le réel cesse d'être appréhendé comme tel, pour faire place au rêve[2].

Nous avons insisté sur l'hallucination, forme la plus simple de la croyance illusoire, parce que son mécanisme nous aide à comprendre celui, plus complexe, de la *crédulité*. Être crédule, c'est accueillir une idée comme les hallucinés accueillent une image[3], c'est croire réel quelque chose qui ne l'est pas et cela, non en vertu d'une force plus grande, mais par suite ici encore d'une faiblesse mentale. La seule différence avec le cas précédent, c'est que dans celui-ci un intermédiaire vient s'interposer entre le sujet et son illusion. L'hallucination se produisait en apparence spontanément et en tout cas résultait de raisons *intrinsèques* : c'est l'individu qui se fournissait à lui-même (par ses propres modifications physiologiques), l'image qu'il allait croire réelle. Dans la crédulité intervient

1. L'analogie de l'hallucination et du rêve est bien soulignée par Taine, *op. cit.*, p. 97.

2. La folie est définie par G. de Nerval « l'épanchement du rêve dans la réalité ».

3. C'est être un *visionnaire d'imagination*, au lieu d'être un *visionnaire des sens* (Malebranche, *De la recherche de la vérité, de l'imagination*, 3 p., ch. I).

« Cependant il est évident que les visionnaires des sens et les visionnaires d'imagination ne diffèrent entre eux que du plus et du moins et que l'on passe souvent de l'état des uns à celui des autres. Ce qui fait qu'on se doit représenter la maladie des derniers par comparaison à celle des premiers.... » (éd. Janet, p. 111).

un facteur *extrinsèque* : c'est un intermédiaire qui fournit (par la parole ou l'écriture) l'idée que le sujet va adopter. Aussi le crédule est-il à peine malade et ne l'étudions-nous que comme un cas qui nous conduira à ceux plus graves, où, sans intermédiaire, le sujet se fournit à lui-même ses croyances délirantes. Un tel malade est un « fou » tandis que le crédule n'est qu'un « naïf », un « simple », et le mot indique déjà qu'il s'agit chez lui de misère psychique.

Pas plus que dans l'hallucination, nous ne trouvons dans la crédulité une création *ex nihilo* : l'individu reçoit, par la parole ou par la lecture, des représentations qui entrent dans son esprit par un procédé normal, mais y sont accueillies anormalement.

On racontera, je suppose, à un sujet crédule que le Président de a République va venir à la fête du village : cette idée sera acceptée, tandis qu'un individu normal la repousserait, mais remarquons que le deuxième moment seul, celui de l'accueil, diffère, tandis que le premier est identique chez les deux sujets. Les mots entendus sont compris, ils éveillent des images correspondantes, de sorte qu'un instant les deux sujets « voient » le Président sur la place du village. Le crédule n'a donc rien inventé, seulement il va croire, c'est-à-dire que les images éveillées dans son esprit y vont grandir et persister, sans qu'aucune image ou idée contradictoire les refrène; ces images seront dès lors assez vives pour éveiller des émotions en rapport avec elles (surprise, joie, orgueil), des tendances en résulteront et l'individu agira bientôt en « personnage qui s'attend à la visite du président ». A ce moment sa croyance sera complète[1].

Chez l'homme normal, l'attitude eût différé dans ce que nous avons appelé le deuxième moment : l'image produite par un mécanisme identique à celui que nous venons de décrire serait aussitôt entrée en rapport avec des images, des souvenirs, des idées antagonistes qui auraient eu raison d'elle et ne l'auraient laissé subsister que comme une pâle possibilité; cette image, affectée du caractère d'irréalité, n'aurait pu éveiller ni émotion, ni tendance et partant n'aurait entraîné aucune croyance.

Ici encore, c'est une activité qui a manqué chez le crédule : le travail de réduction ne s'est pas effectué, parce que l'attention

1. A l'encontre de ce que nous aurons à constater à propos de l'incrédulité, notons que la crédulité peut être illimitée, sans que l'existence du sujet soit toujours compromise. Nous citerons, par exemple, le malade de Sainte-Anne (service du Dr Joffroy) à qui l'on demandait s'il n'avait pas rencontré dans la cour un aliéné de cent vingt ans et qui répondait que non, le plus sérieusement du monde, admettant, sans même de surprise, un âge aussi avancé. On eût dit à ce malade que son voisin avait quatre cents ans, il l'eût cru avec la même facilité : dans son esprit, tout entrait sans rencontrer de résistance.

rétrécie n'a pu embrasser que la seule idée suggérée, parce que l'esprit a été impuissant à réunir dans une même synthèse le développement automatique d'une idée et l'évocation des représentations ou jugements qui eussent modifié cette idée. Le sujet crédule n'a fait, suivant l'expression vulgaire, que laisser aller les choses, sa croyance est le résultat de sa passivité; elle constitue, en apparence, un fait positif et semble une richesse dont l'homme normal est dépourvu, mais en réalité elle provient d'une pauvreté psychique et ici encore ce qui a fait défaut, c'est la force supérieure de la volonté, l'inhibition.

Nous n'insisterons pas sur les délires systématiques, les paranoïas, comme la folie des grandeurs. L'individu qui se croit Napoléon (malgré l'air de supériorité de certains paralytiques généraux, par exemple) ne prouve par là que sa faiblesse mentale. C'est encore un rêve que le mégalomane fait réel et ce rêve se développe en lui fatalement, grandit toujours dans un esprit qu'il accapare tout entier, sur lequel il règne au lieu d'y subir un travail de contrôle. On ne remarque pas assez, d'ailleurs, combien une idée crue « en trop » implique d'idées « décrues », combien une croyance parasite paralyse de croyances implicites. Se croire Napoléon, c'est une illusion qui entraînera sans doute quelques croyances secondaires en rapport avec elle, mais que deviendront les innombrables croyances journalières? Le malade ne croira plus qu'il est employé de bureau, qu'il habite un cinquième, qu'il est père de quatre enfants, qu'il a acheté ses vêtements à crédit, etc. Bref, dans ces délires, le système de l'illusion représente bien moins de croyances nouvelles qu'il n'indique la suspension de croyances anciennes, de sorte que même au point de vue quantitatif, il y a déficit, tandis qu'au point de vue qualitatif (ou dynamique) c'est l'insuffisance psychique qui s'enregistre.

Un rapprochement qui nous servira de conclusion s'impose entre ces malades (hallucinés, délirants et crédules) et les impulsifs, rapprochement qui ne nous surprendra pas, car nous avons vu que la croyance se confond avec la volonté [1]. Les uns ne peuvent pas plus s'empêcher de vouloir que les autres s'empêcher de croire. Chez l'impulsif, rien ne s'interpose entre le désir soudain et sa réalisation : il va droit au but, sans l'arrêt de la réflexion : c'est la faiblesse de sa volonté qui le condamne à vouloir [2]. De même chez le crédule, rien

1. *Psychologie de la croyance*, chap. v : La croyance et la volonté.
2. « La puissance de *coordination et d'arrêt* faisant défaut, l'impulsion se dépense tout entière au profit de l'automatisme » (Ribot, *Maladies de la volonté*, p. 92).

ne vient faire obstacle à l'idée proposée à l'esprit; elle aussi chemine sans l'arrêt de la réflexion et c'est la même faiblesse de la croyance *volontaire*, qui condamne le malade à la croyance *automatique* (hallucination, crédulité ou délire).

II

Les troubles que nous venons d'examiner et qui constituent l'apparent « excès de croyance » sont moins graves que le délire opposé. Le réel, en effet, peut n'être pas trop altéré par le parasitisme de certaines hallucinations ou crédulités, mais dans la forme inverse d'aliénation mentale, le réel n'arrivant jamais à être appréhendé comme tel, l'individu se trouve devant un *ultimatum* d'ordre vital : il devra disparaître ou adhérer partiellement au réel, c'est-à-dire croire au moins implicitement.

C'est pourquoi l'incrédulité ne saurait être absolue; au contraire de la crédulité, elle est forcément limitée et ne peut atteindre que le domaine des idées. La réalité des sensations s'impose, en effet, avec une nécessité vitale et l'instinct nous fournit automatiquement le *minimum* de croyance requis pour notre conservation. Il y a longtemps que le procès fait aux sceptiques a illustré les arguments de comédie : on réfute sans peine ceux qui nient la douleur, la faim ou l'existence du mouvement. Force est bien au sujet d'admettre un fait positif et dès lors peu importe qu'il l'appelle apparence ou réalité [1] : s'il réagit comme tous les autres hommes, le débat est renvoyé devant la métaphysique.

Mais il y a des cas où aucune des propositions énoncées devant le malade ne sera admise par lui : il refusera, par exemple, de croire à la mort de son frère malgré les preuves qu'on lui en fournit, ou bien, comme le persécuté du Dr Falret, il sourira en écoutant la canonnade de 1870, refusera de croire que Paris soit en état de siège et déclarera que la guerre franco-allemande « est une plaisanterie qui ne prend pas ».

C'est le contraire de la crédulité et cependant c'est encore une forme de croyance. Nous avons vu ailleurs, en effet, qu'affirmer et nier ne sont que deux manières différentes de vouloir [2] (ou de croire) ce qui nous permet d'entrevoir que les deux délires opposés, que nous étudions ici puissent se ramener à une même explication. Le

1. « Tout est mystère, tout est apparence, rien n'existe réellement », mot d'un malade cité par le Dr F. S. Arnaud (Sur le délire des négations, *Annales médico-psychologiques*, 7e série, t. XVI, p. 387).
2. Descartes, *Méditations*, IV, 7 et *Psychol. de la croyance*, p. 8 et 103.

malade se refuse à admettre la guerre, c'est-à-dire qu'il *croit qu'elle n'est pas* et cela par suite d'autres croyances obstinément implantées en lui. Dans le cas que nous examinons, il se croit persécuté et dès lors le siège de Paris ne lui apparaît que comme un vain prétexte à le détenir enfermé.

Comment interpréter ces croyances « en moins », cette impossibilité de croire, très différente, nous le verrons, du scepticisme? Chez ces malades, le premier moment de l'opération mentale s'accomplit encore : les mots entendus sont compris et éveillent des images correspondantes, le sujet saisit ce qu'on veut lui dire; c'est au deuxième moment que l'attitude mentale dévie et dans un sens nouveau. Chez l'homme normal, nous avons vu un travail, un temps d'arrêt, pendant lequel, après associations, comparaisons et jugements, le sort de l'idée se décide; elle est admise ou repoussée. Chez le crédule, nous avons constaté que ce travail complexe ne s'effectue pas : l'idée progresse automatiquement, en ligne droite et sans obstacle, entraînant l'adhésion. Chez le négateur, le travail ne se fait pas non plus, mais pour une raison inverse : l'idée n'est plus condamnée à poursuivre fatalement sa route, mais au contraire, à rebrousser chemin, parce qu'elle se heurte à une sorte de *contracture de l'esprit*, d'idée fixe qui joue le rôle de Cerbère et repousse, avant examen, tout ce qui n'est pas elle. Cette idée fixe, d'ailleurs, pourra être inconsciente, n'être liée à aucun délire précis et constituer une simple perversion générale de la croyance, analogue à l'esprit de contradiction. C'est ainsi que Cotard [1] cite un malade qui refuse de se coucher, parce qu'il refuse de croire à l'existence de la nuit : « Il n'y a plus de nuit », soutient-il. Après un choc moral, ces *manies de négation* peuvent se produire : un individu, par exemple, à qui l'on aura fait croire que sa femme morte n'était qu'endormie, pourra contracter, si c'est un émotif, le *tic de la négation*.

Il ne faut pas confondre ces phénomènes avec ceux du doute. Il s'agit ici de faits *positifs*, car le refus de croyance, équivalent d'une affirmation, est la conséquence d'une idée fixe (dans le cas actuel, celle que les autres personnes veulent tromper le sujet). Dans le doute, phénomène *négatif*, aucune croyance ne parvient à se constituer.

Et cette impuissance à croire, autre aspect d'une croyance obstinée, résulte encore d'une faiblesse mentale, d'une activité diminuée. Dans l'esprit de l'homme normal, en effet, coexistent une infinité de systèmes, de sorte que l'idée nouvelle qui se trouve pro-

1. *Du délire des négations.*

posée a quelque chance, si elle ne rentre pas dans l'un, de rentrer dans l'autre et le temps de la réflexion est précisément employé à confronter l'idée avec chacun des systèmes, à l'essayer sur chacun d'eux. Au contraire, l'esprit du persécuté que nous avons pris pour exemple est rétréci et réduit à un seul système, celui de la persécution, qui fait le vide dans l'esprit. Ici encore, l'activité mentale est insuffisante; ce qui manque, c'est le pouvoir d'enrayer le développement exclusif et tyrannique d'une idée, c'est la force nécessaire pour secouer l'obsession et maintenir les autres idées dans leurs droits.

L'état du malade qui néglige ainsi tout le réel à l'exclusion d'un système d'idées se rapproche, ici encore, de l'état de *rêve*. « C'est, dit Griesinger cité par Cotard, le commencement *d'un état de rêve*, dans lequel il semble au malade que le monde réel s'est évanoui et qu'il ne reste plus qu'un monde imaginaire, au milieu duquel il est tourmenté de se trouver ».

Et ce trouble de la croyance se confond avec un trouble de la volonté : c'est, avons-nous dit, une contracture de l'esprit, nous pourrions l'appeler une *obstination*. L'arrêt que rencontre ici la proposition émise n'est pas cette force en travail, cette puissance d'inhibition dont nous parlions tout à l'heure et qui permettait à l'idée de contracter des alliances, de subir des hostilités pour l'adopter finalement s'il y avait lieu. L'arrêt dont il s'agit ici provient d'une immobilité, d'une « crampe » de l'esprit qui ne permettra pas l'adhésion, même s'il y a lieu. Le sujet est un cerveau rétréci, un psychasthénique, il ne croit rien parce qu'il ne *veut* rien croire et cela par suite de la faiblesse même de sa volonté. Cette volonté, sous sa forme inférieure et automatique, a contracté ce que nous pourrions appeler le « *tic du refus* » et sous sa forme supérieure, la volonté délibérée n'a plus la force de secouer le joug, d'arrêter l'impulsion de négation. C'est toujours le même pouvoir de contrôle, d'inhibition qui fait défaut.

III

Ce qui s'oppose à la croyance, ce n'est pas la négation, c'est le *doute*. Nous avons vu des sujets qui croyaient « trop », d'autres qui ne croyaient « pas assez » et dans les deux cas nous avons reconnu la même impuissance. C'est encore cette même impuissance qui va constituer le doute. Cependant jusqu'ici l'apparence était paradoxale et la misère psychique était cachée, car si la croyance n'arrivait pas à se constituer en tant que juste, du moins rencontrions-nous un

fait positif (adhésion ou négation), dû à la prédominance d'un fonctionnement automatique.

La même insuffisance initiale peut revêtir une autre forme qui la laisse mieux transparaître : ce sera le doute, qu'on peut regarder comme la forme *directe* d'impuissance à croire, tandis que les deux précédentes étaient des formes *indirectes*.

Comment expliquer cette divergence d'apparences et quels rapports existent entre elles? On peut alléguer que les crédules comme les négateurs, tous esprits faibles, ne dépassent guère l'automatisme faute de moyens. La maladie n'est presque pas chez eux un état pathologique; à l'état normal déjà, leur cerveau travaille peu, crée peu de synthèses nouvelles, de sorte qu'à la première baisse psychique, un automatisme aveugle règne seul, mais qui n'avait guère de chance d'être dépassé. Le caractère nouveau, dans le délire du doute, c'est le grand développement intellectuel des sujets. A l'état normal, chez eux, la part de l'automatisme est réduite, la réflexion très développée et le contrôle de l'esprit sur ses actes incessant. Lors donc que se produit la baisse psychique, qui porte sur l'activité volontaire, l'intelligence demeurant intacte entre en lutte avec l'automatisme, de sorte qu'à l'inverse des impulsifs qui ressemblaient à des aveugles, ces malades deviennent pareils à des paralytiques. Nous rencontrons le même apparent paradoxe que M. Ribot signalait à propos de la volonté[1] : « L'affaiblissement de la volonté se traduit par un défaut d'impulsion et par un excès d'impulsion... Elle fait défaut par suite de conditions tout à fait contraires. Dans un cas *l'intelligence est intacte*, *l'impulsion manque...* ». C'est exactement celui des douteurs. Quant au cas inverse, nous avons eu occasion de le signaler à propos des impulsifs.

Voilà le point essentiel qu'il s'agit d'établir : le délire du doute ne diffère pas, dans sa nature, des troubles précédents; s'il s'en distingue jusqu'à en sembler le contraire, c'est surtout parce qu'il frappe une classe de malades en apparence très différents, au fond psychasthéniques, comme les autres.

Quant aux liens qui unissent tous ces malades entre eux, c'est avec le délire de négation que le délire du doute offre le plus d'analogie. On ne s'en étonnera pas si l'on songe que la négation représente un effort mental plus grand que la simple adhésion. L'esprit est primitivement crédule, le premier moment est toujours une affirmation, le deuxième seul peut y contredire et il n'y a qu'un pas de

1. Ribot, *Maladies de la volonté*, p. 71 et 92 (Paris, F. Alcan).

l'esprit critique, habitué à se méfier de ce premier mouvement, au douteur qui ne peut plus triompher de cette méfiance. De même, en sens inverse, il n'y a qu'un pas du doute universel au nihilisme, car sur cette route on ne revient pas en arrière vers la foi.

Au contraire, un des points que les auteurs[1] (sauf Cotard) s'accordent à relever, c'est que les douteurs n'ont jamais d'hallucination. Et ceci encore ne nous surprendra pas, car ces malades, cultivés et réfléchis, sont des esprits abstraits et non des intuitifs, ils pensent plus par concepts que par images.

Qu'est-ce en lui-même que le délire du doute et comment se présente-t-il? C'est un trouble des plus intéressants et des plus instructifs. On le rencontre moins dans les asiles que dans la clientèle privée, dans les hautes classes de la société, chez les individus très cultivés, ceux que Berkeley appelait « minds debauched by learning ». C'est un délire de mandarin. En même temps, il nous enseigne que l'énigme de l'univers n'est pas toute rationnelle et que l'homme ne parviendra pas à la résoudre par la seule spéculation. Le délire du doute apparaît comme un châtiment qui frappe notre superbe pour lui rappeler que notre pensée est « vanité et poursuite du vent » et que c'est par l'action qu'on atteint le but. Ce trouble, conséquence fréquente de l'abus de pensée, est une illustration philosophique du proverbe qui fait de l'oisiveté la mère de tous les maux.

Pour toutes ces raisons, le délire du doute a provoqué une littérature des plus abondantes : nous n'indiquerons ici que les travaux principaux auxquels nous renvoyons pour l'étude détaillée du sujet[2].

Le délire se présente sous des formes assez multiples pour nous dispenser d'établir la parenté entre la croyance et la volonté, car l'une et l'autre sont troublées à la fois. Aussi la folie du doute est-elle étudiée par ceux qui se sont occupés des maladies de la volonté. Nous avons déjà fait un emprunt au chapitre de M. Ribot.

C'est pourquoi le terme de « délire du doute », qui n'indique qu'un des aspects du phénomène, n'est-il pas heureux et devrait-on lui

1. Cf. H. Tuke, *Insanity of doubt*; Ball, *Impulsions intellectuelles*.

2. Griesinger, *Grübelsucht*, *Arch. de psychiatrie*, 1868, I. — Berger, *Grübelsucht*, *Arch. de psychiatrie*, 1876, VI. — Ball, *Impulsions intellectuelles*, *Encéph.*, 1881 et *Leçons sur les maladies mentales*, 1890. — Falret, *Folie raisonnante*. — Legrand du Saulle, *Folie du doute*. — Hack Tuke, *Insanity of doubt* et *Encéph.*, 1881, t. I, p. 21. — Clouston, *Clinical lectures on mental diseases*. — Baillarger, Folie du doute, *Arch. cliniq. des maladies mentales*, 1861. — Knapp, Insanity of doubt, *Amer. Journal of Psychol.*, janv. 1890. — Cf. *3e Congrès des aliénistes* : Blois, août 1892.

préférer celui de *délire d'hésitation*. C'est la *Grübelsucht* (manie de fouiller, des Allemands), la « folie lucide » de Trélat, la « monomanie raisonnante » d'Esquirol. L'hésitation, en effet, porte aussi bien sur la croyance que sur l'action ; quand on creuse trop, comme ces malades, on doute non seulement que les choses *soient*, mais qu'il y ait lieu de *faire en sorte qu'elles soient*. L'un, par exemple, n'est pas sûr d'avoir bien fermé son tiroir et à peine dans la rue remonte ses étages ; il les redescend et aussitôt le doute recommence, il retourne s'assurer et revient, puis au bout de dix pas, même hésitation et ainsi de suite, indéfiniment. Mais dans un autre ordre de faits, ce même malade pourra nous confier ce qui suit : « Ce matin par un froid cuisant, alors qu'il était dangereux de s'arrêter, je m'arrêtai tout à coup le pied dans une flaque d'eau. Déjà mon autre pied était levé, car je savais le danger ; mais j'étais enchaîné, la cause de ma détention était une discussion avec moi-même, sur les raisons, pour lesquelles je ne m'arrêterais pas dans une flaque d'eau » (Clouston, *op. cit.*).

Ou encore c'est une caissière qui craint sans cesse de s'être trompée et refait sa caisse toute la journée, mais en même temps, cette dame « traverse chaque matin une véritable agonie pour savoir quelle robe elle mettra ». Un degré de plus dans la maladie et elle ne pourra plus s'habiller du tout, n'arrivant jamais à résoudre le problème. On voit sans peine que le délire du doute, en s'aggravant, entraînerait bientôt la mort de l'individu : un sujet, par exemple, qui se demanderait indéfiniment s'il est nécessaire de manger pour vivre et qui, en attendant, ne prendrait aucun aliment, ne tarderait pas à succomber. D'ordinaire l'instinct de conservation met un frein à ces excès.

Le délire du doute est donc l'impossibilité d'arriver à une certiude en même temps que celle de se décider à faire un mouvement ; c'est une perpétuelle interrogation ou agitation, une inquiétude de l'esprit (« *Unrest* » de H. Tuke)[1].

Et cette hésitation provient de la même impuissance que les autres délires, seulement les conditions sont inverses. Ce n'est plus le monoïdéisme constaté précédemment, où la simplification du travail mental imposait l'obstination de la réponse. Ici, tous les motifs de croire (ou de nier) sont présents et le problème se pose bien dans toute sa complexité, mais la volonté n'a pas la force de trancher le nœud gordien. Lorsque, par exemple, l'individu a cons-

1. La *Grübelsucht* peut encore être considérée comme un délire émotif : l'hésitation dans la croyance et dans l'action s'accompagne d'hésitation affective (voir notre Étude sur les sentiments intellectuels, *Rev. phil.*, avril 1903).

tatė une première fois que son tiroir était bien fermé, s'il est repris par le doute, c'est parce qu'il n'a pas la force de chasser l'interrogation qui, automatiquement, revient. Il est en proie à une idée fixe, comme les impulsifs, aussi le délire du doute n'est-il pour certains auteurs, qu'un cas particulier d'idée fixe, au même titre que l'impulsion[1]. La *Grübelsucht* est une obsession, mais qui, au lieu d'être positive, est dubitative. Il s'agit toujours d'une représentation qui s'impose, que l'individu subit impuissant à la vaincre (*Imperative Representation*, *Zwangvorstellung*), mais au lieu d'une obsession d'action, c'est une obsession d'hésitation, — qui rapproche ce délire des états anxieux (agoraphobie de Knapp, lypémanie de H. Tuke, phobie de Falret).

Tous les auteurs ont bien vu que la maladie du doute est une « dégénérescence psychique » (Knapp), ils l'ont considérée comme « un trouble dynamique » (M. de Tours), une « lésion du dynamisme nerveux » (Esquirol), une « scission dans le dynamisme mental » (Berger). Enfin ce dernier auteur a très justement reconnu qu'il s'agissait, dans la *Grübelsucht*, d'un « affaiblissement du pouvoir d'inhibition ».

Aussi ne serons-nous pas surpris de voir les malades chercher par tous les moyens un renfort de croyance. Tantôt, comme saint Thomas, ils le demandent à la sensation et éprouvent le besoin de voir ou de sentir sans cesse ce dont ils doutent; tantôt « ils se répètent les mêmes mots ou les mêmes idées pour se convaincre » (Falret).

Mais surtout ils cherchent en autrui leur point d'appui. Ils demanderont, par exemple, à quelqu'un qui vient de leur affirmer une chose : « Voulez-vous me l'écrire? » (Ball); ils éliront une personne qui aura leur confiance, le plus souvent leur médecin et ne pourront croire que sur l'attestation de cette personne. En un mot, ce sont des faibles de volonté, qui recherchent toutes les formes de *suggestion*.

Enfin, pour achever de montrer l'identité de nature entre ce délire et les précédents, remarquons qu'il constitue une altération du *sentiment de réalité*. « Je ne peux me rendre compte de ce qu'on appelle la réalité, déclare le malade de Ball, il me semble que je suis mort il y a deux ans et que la chose qui existe ne me rappelle rien qui ait rapport avec l'ancien moi-même. » Il ne croit pas davantage à l'existence des autres êtres : ce sont des choses comme lui.

Dans le cas cité par H. Tuke (*Enceph.*, 1881, t. I, p. 21) le malade écrit : « Je suis incapable de comprendre ce que les hommes

1. Westphal, Tamburini.

appellent existence ou réalité... Les objets environnants existent-ils réellement? Que suis-je? Je ne peux pas m'amener à croire que c'est vrai que mes actions sont réelles ».

Le monde réel semble s'éloigner toujours davantage, les choses deviennent de plus en plus « étranges », « un mur s'interpose entre ces malades et les choses (Griesinger) », ils sont comme dans du caoutchouc (James). Le réel n'est plus appréhendé comme tel, il se confond avec le rêve et inversement « les rêves intenses sont crus réels et vécus, de même que les choses lues » (Berger).

IV

Nous avons fait le tour de notre sujet : partis de l'hallucination dans laquelle le rêve était pris pour la réalité, nous avons abouti au doute, dans lequel le réel s'affaiblit jusqu'à paraître un rêve. Dans toutes les altérations de la croyance nous avons retrouvé un caractère commun : une même impuissance, une faiblesse de l'activité mentale sous sa forme supérieure, si bien que croyance et *volonté* nous ont paru s'équivaloir, s'identifier même dans le doute. C'est à cette conclusion que nous avait déjà conduits l'étude de la croyance normale. Elle apparaît comme une *adhésion au réel*, un consentement à ce qu'il soit : un effort est exigé de notre part pour assurer à la réalité sa situation privilégiée. La croyance touche ici à l'*attention*, toutes deux ont pour effet la mise en relief de certains phénomènes. Enfin cette étude a illustré les rapports de la croyance et de l'*action* : les troubles d'une part entraînent les troubles d'autre part, ou plutôt les seconds ne sont que l'expression des premiers. Les malades que nous avons examinés ne réagissent plus sur le monde réel comme les autres hommes, c'est cela (et non leur croyance si elle restait théorique) qui constitue leur délire. Nous ne saurions donc accorder à James « qu'en tant que purs penseurs logiques, nous croirions tout ce que nous pensons »; cette hypothèse est irréalisable, car la pensée enferme des éléments extra-logiques et de plus la « croyance » dont il s'agirait n'est pas ce que nous entendons par là, ce serait une sorte d'opération mathématique, non psychologique, ce ne serait pas l'activité vivante et personnelle qui constitue la croyance réelle.

La réalité — le croyable — nous paraît donc, ici encore, plonger ses racines au plus profond du moi, dépendre de la constitution individuelle du sujet : de sa force de volonté, de son attention, de ses actes et plus avant encore des conditions subjectives qui les déterminent. Ceci confirme notre conclusion antérieure que la

croyance intéresse tout le moi et exprime l'individualité tout entière, au point que deux hommes qui déclarent croire une même chose, ont cependant chacun une croyance personnelle. D'ailleurs, le moi nous est apparu changé dans toutes les altérations de la croyance : en même temps que l'hallucination, nous avons vu l'individu se croire prophète, le négateur se regardait comme un persécuté, enfin le douteur s'apparaît irréel, « pareil à un sac de papier vide » ou à un « corps vide dont il ne reste que la coquille ».

Si la croyance reflète ainsi le moi, il y aura non seulement une croyance altérée quand s'altérera le moi, mais la pathologie de la croyance prendra un sens relatif : elle commencera pour chacun à un moment différent et ce qui sera anormal pour l'un ne le sera pas pour l'autre. Ce qu'il s'agit, en effet, d'apprécier, ce n'est rien d'objectif, c'est une *relation* entre le moi d'un sujet et la traduction de ce moi dans la vie réelle. C'est ainsi que l'apparition de la Vierge à une femme pieuse, née et élevée dans un milieu catholique, n'est pas chez elle pathologique, tandis qu'elle le serait dans le cas d'un homme athée. C'est ainsi encore que le démon de Socrate était chez lui un phénomène normal et constituerait un fait pathologique chez un de nos contemporains. Mais « l'antiquité qui partageait les mêmes erreurs ne pouvait songer à regarder comme fou un homme dont le trouble intellectuel consistait uniquement en perceptions sensitives qui avaient leur raison toute trouvée dans les croyances théologiques du temps et dans les faits de communication ou d'assistance divine, sur lesquels on les croyait appuyées [1] ». Ainsi le croyable varie dans le temps et suivant la conception momentanée du réel le même phénomène peut être admis comme sensation ou taxé d'hallucination. — De même le croyable peut varier individuellement, chacun façonne son réel, le taille à la mesure de son moi. W. James fait observer que pour le physicien, la vibration moléculaire est plus réelle que la chaleur. De même les pressentiments, la télépathie, tout le champ non défriché du mystère peut être folie pour l'un et réalité suprême pour l'autre. Ceux qui croient en leur étoile se trompent rarement : c'est sans doute qu'il y a dans leur moi de bonnes raisons pour cela. Ne jugeons donc pas notre prochain, afin de n'être pas jugés — car chacun de nous n'est-il pas anormal par quelque point? Telle superstition, tel préjugé ne sont-ils pas « pathologiques » étant donné ce que nous sommes? Cette variabilité fait la croyance vivante : la croyance et la vie évoluent ensemble.

C. Bos.

1. Lélut, *op. cit.*, p. 192.

L'ÉVOLUTION DU RÊVE PENDANT LE RÉVEIL

L'observation du rêve est une observation de mémoire, c'est-à-dire que, au moment où l'on note un rêve, il s'est déjà écoulé un certain temps depuis le moment où le rêve a occupé l'esprit. Or, si l'observation de mémoire provoque déjà de légitimes défiances quand on l'applique aux phénomènes clairement conscients de la veille, à plus forte raison doit-on s'en défier quand il s'agit des phénomènes obscurs du sommeil. Comme le disait Marillier dans un passage souvent cité : « Il est rare que nous puissions raconter au réveil notre rêve tel que nous l'avons rêvé... ; même le récit d'un rêve écrit au réveil ne mérite, quant aux détails, qu'une confiance limitée [1] ». Cette difficulté a semblé décourageante à Marillier, qui ajoute dans le même passage : « Nous n'avons au reste aucun moyen de nous assurer de l'exactitude de nos souvenirs. »

Pourtant la difficulté n'est pas insoluble. Je crois que l'on peut faire la critique de la mémoire de rêve, en vue de retrouver la pensée véritable du sommeil dans le souvenir déformé que l'on en conserve. Il suffit pour cela de trouver la loi suivant laquelle le rêve se déforme en devenant un souvenir du rêve, le sens dans lequel il évolue pendant le réveil. Une fois cette évolution connue, au moins dans ses traits essentiels, nous pourrons soumettre le souvenir du rêve à une analyse régressive, et retrouver le terme premier de cette évolution, la forme sous laquelle existaient, avant que la mémoire infidèle leur eût donné une forme nouvelle, les sensations et les images qui sont contenues dans le rêve une fois fixé.

Si maintenant l'on admet qu'il existe une évolution du rêve consécutive au sommeil, la méthode qu'il convient de suivre pour en déterminer le sens est facile à trouver. On recueillera d'abord un certain nombre d'observations dans lesquelles on aura abrégé autant que possible la durée du réveil, afin de saisir le rêve aussi près que possible du sommeil, et par suite dans un des premiers

1. Marillier, *Revue philosophique*, 1887, I, p. 416.

moments de son évolution; puis on comparera avec ces rêves de notation immédiate des rêves de notation différée, dans lesquels on aura laissé le réveil se faire lentement et le rêve évoluer jusqu'à son terme naturel. C'est la méthode que j'ai principalement suivie. — Il en est une autre qui paraît théoriquement plus parfaite. C'est celle qui consiste à noter un même rêve à plusieurs reprises : c'est la méthode des notations répétées. Mais cette méthode est d'un emploi difficile, car lorsqu'un rêve a déjà été fixé une première fois par écrit, le travail d'évolution ne se fait plus qu'avec une extrême lenteur, et souvent même il est complètement arrêté : si donc, après avoir noté un rêve une première fois, on essaie de le noter de nouveau au bout de quelques jours, ou de quelques semaines, ou de quelques mois, on risque de le retrouver presque sans changements, ou bien de ne plus le retrouver du tout. En fait, ce n'est que sur des points secondaires que j'ai trouvé des informations utiles dans la notation répétée d'un même rêve.

Quelle est donc la loi suivant laquelle le rêve évolue pendant que la mémoire le conserve d'une manière infidèle? Quel est le travail qui se fait sur les représentations fournies par le sommeil, pendant la période du réveil et au delà de cette période? Parmi les nombreux psychologues qui se sont occupés du rêve, plusieurs ont exprimé des opinions dont il faut tenir compte pour répondre à cette question.

Selon Spitta, lorsque nous voulons raconter ou écrire notre rêve, nous sommes forcés d'y ajouter la liaison logique qui y faisait défaut, la coordination dans le temps et dans l'espace qui n'existait pas [1]. — Mais Spitta ne cherche ni à établir solidement son affirmation, ni à en tirer les conséquences. De plus, son idée reste confuse, parce qu'il parle du réveil comme si c'était un passage instantané du sommeil à la veille, un moment sans durée dans lequel il ne s'accomplit rien qu'une illumination brusque de la conscience obscure. C'est pourquoi il regarde le travail d'organisation logique comme ayant lieu après le réveil, pour satisfaire aux exigences du langage écrit ou oral.

Delbœuf, à l'occasion des métamorphoses d'objets imaginaires que l'on a souvent constatées dans le rêve, nie que ces métamorphoses soient réelles et exprime l'opinion que c'est l'esprit qui, « soit pendant le sommeil, soit le plus souvent au réveil, pour s'expliquer à lui-même la continuité de certaines autres parties du

1. Wir müssen.... aus dem *neben einander* ein *hinter einander*, *aus einander* machen, also den Prozess der logischen Verbindung, die im Traum fehlt, hinzufügen. Spitta, *Die Schlaf- und Traumzustände*, 2e éd., p. 338, 1892.

rêve, suppose une transformation » que l'on n'a pas expressément constatée[1].

M. V. Egger dit de son côté, pour montrer combien l'oubli partiel des rêves est perfide, que, « si l'on se met ensuite à raconter ce que l'on n'a pas oublié, on est exposé à compléter par imagination les fragments incohérents et disjoints fournis par la mémoire...; on devient artiste à son insu[2] ». Ainsi le récit du rêve ne serait pas seulement infidèle pour cause d'oubli, il le serait aussi pour cause d'addition et de construction.

Plus récemment M. P. Tannery s'exprime ainsi : « En réalité, nous ne nous souvenons pas de nos rêves, mais de la reconstruction que nous en faisons au moment de notre réveil, reconstruction qui a pour base les images fugitives encore présentes à la mémoire, et aussi le travail logique, inconsciemment commencé pendant le rêve, pour relier entre eux les tableaux successifs, travail qui en prolonge la durée apparente et en altère déjà les dessins[3] ».

Tous ces psychologues se rencontrent donc pour supposer que les représentations du rêve subissent un travail de construction par le moyen duquel se forme le rêve écrit ou raconté. Mais ils ne s'expriment qu'avec beaucoup de réserve sur des points importants, tels que l'époque à laquelle se fait cette construction, la nature (logique, esthétique ou verbale) de la construction, la cause qui la détermine, — et ils ne semblent pas attribuer une grande importance à ce travail, dans lequel ils voient à peu près uniquement une source d'embarras pour la recherche scientifique. — Je pense que le rêve est le produit d'un double travail mental : l'un se fait pendant le sommeil, l'autre se fait après le sommeil et principalement pendant le réveil. Ce dernier est le seul que je me propose d'étudier en ce moment. Mon hypothèse est que c'est un travail exclusivement logique, et c'est ce que je vais maintenant montrer par des observations.

§ 1. — Observations personnelles.

Observation I. — Voici un rêve de notation immédiate que je choisis parmi les plus anciens de ma collection (8 mai 1895). Il est de beaucoup antérieur à l'époque où j'ai conçu l'hypothèse de l'organisation du rêve postérieurement au sommeil. L'heure du réveil (par appel) n'est pas notée, mais il m'a semblé (mes notes le disent formellement) que le sommeil était profond et que le réveil a été brusque.

1. Delbœuf, *Le sommeil et les rêves*, p. 22, 1885.
2. V. Egger, La durée apparente des rêves, *Revue philosophique*, 1895, II, p. 41.
3. Sur la mémoire dans le rêve, *Revue philosophique*, 1898, I, p. 639.

Je me borne à transcrire mes notes en y changeant seulement quelques expressions incorrectes.

« Plusieurs séries d'images passent dans mon esprit.

« 1° Voici la plus longue et la moins incohérente. J'accompagne un inspecteur primaire (M. M...., que j'ai connu les années précédentes dans une autre ville) chez un instituteur qui n'a jamais été inspecté, dirige une école importante, a des protections politiques influentes. M. M.... lui fait des reproches, me déclare qu'il ne sait rien et qu'il compte uniquement sur ses appuis politiques. Je vois l'instituteur très nettement, un vieillard, ou presque, barbe blanche taillée soigneusement, petite figure étroite, etc. (Il ne ressemble à aucune personne que je connaisse.) Je dis quelques paroles insignifiantes. La conversation devient aigre entre M. M.... et l'instituteur.

« 2° Il pleut à torrents. J'ai oublié de partir pour le lycée à l'heure convenable, je vais être en retard. (En fait il pleut à ce moment.) Je cherche mon parapluie, il est détraqué. Puis je m'aperçois que le parapluie que je viens de prendre et qui est détraqué n'est pas le mien. Je me retrouve dans la rue, marchant en hâte vers le lycée sous une avenue d'arbres qui m'est inconnue : il fait presque nuit.

« 3° Je circule hâtivement au milieu d'une foule en fête, ou bien c'est dans un marché. Des deux côtés, des boutiques en plein vent ou sous des tentes et des baraquements. De la poussière. Du soleil. Des cafés du côté droit. Très vague ressemblance avec le quai Sud, à Mâcon, les jours de marché. Un camelot m'offre des allumettes à 20 centimes la boite, des suédoises. Je réponds que c'est trop cher et je continue ma marche. »

Ce rêve est typique comme rêve de notation immédiate survenant à la fin d'un sommeil passablement profond et brusquement interrompu. Les trois séries d'images sont aussi peu liées que possible l'une avec l'autre : tout au plus peut-on voir dans le mot « hâtivement », au début du troisième tableau, la persistance d'une impression qui appartient au deuxième tableau et qui tend à créer un commencement de liaison entre ce tableau et le troisième. — Rien dans mes notes n'indique que l'ordre dans lequel les tableaux sont rapportés réponde à un ordre chronologique des événements imaginaires : plusieurs séries d'images passaient dans mon esprit, j'ai noté d'abord celle qui me semblait la plus longue, soit qu'elle m'ait frappé davantage, soit que j'aie craint de l'oublier en écrivant d'abord les autres.

Obs. II. — Voici maintenant un autre rêve de la même époque (7 juin 1895) dans lequel les tableaux sont un peu plus liés que dans le précédent. Réveillé à 6 heures du matin par un appel, je me suis habillé sommairement et je suis allé aussi vite que possible noter mon rêve

dans une pièce voisine : il est probable que ce retard apporté à la notation a été la cause pour laquelle les tableaux se sont liés dans mon esprit, d'une façon d'ailleurs très imparfaite. Une des séries d'images est nettement prédominante, c'est-à-dire qu'elle a frappé mon attention la première au moment où, après avoir ouvert les yeux, j'ai cherché à me rendre compte de mon rêve.

« 1° J'admoneste un élève, d'une façon plutôt paternelle : je ne me rappelle pas mes paroles, mais seulement mon attitude et le son de ma voix. Je suis assis à un bureau qui ressemble beaucoup à celui de ma classe de Mâcon. (J'étais alors professeur au lycée de Mâcon.) L'élève est assis à une table qui ressemble également à celles de ma classe. D'autres élèves sont là aussi ; je ne les vois que d'une façon très confuse, et il en est de même des tables, à tel point que je ne saurais dire si je suis dans ma classe de Mâcon ou dans celle de Digne (où j'étais professeur l'année précédente) : je crois que c'est une combinaison confuse des deux. Mais je vois très nettement l'élève auquel je parle : il occupe la deuxième place à partir du bout de la table ; sa figure, son attitude, ses vêtements, sont ceux d'un de mes élèves de l'année précédente, dont j'ai oublié le nom, quoique je le revoie très bien mentalement ; il était peu intelligent et peu travailleur. Il écoute mes observations, la figure un peu rouge, les yeux un peu blancs et plus saillants que de coutume, et sa physionomie a l'air de vouloir dire qu'il est désolé, mais qu'il n'a pas grande confiance dans ses succès à venir.

« 2° Le tableau de rêve du premier plan est comme superposé à un deuxième, qui est lui-même combiné à un troisième. La table devant laquelle sont assis les élèves du tableau précédent se confond dans mon esprit avec une plate-bande de mon jardin, dans laquelle sont plantés, à des distances de 60 à 80 centimètres, de grands lis rougeâtres encore en boutons. (En réalité les lis ne sont pas plantés dans une plate-bande droite, mais en contre-bordure dans un massif ovale : c'est l'identification de la table droite avec la bande des lis qui fait apparaître la ligne des lis comme droite.)

« 3° Au pied de l'un des lis, et même un peu dans toute la bande de terre, je vois de mauvaises herbes envahissantes, notamment une renoncule sauvage, dont une large touffe s'étale auprès d'un lis, avec d'autres mauvaises herbes indistinctes. »

On voit que le premier et le deuxième tableau sont liés jusqu'à un certain point, comme si l'esprit avait fait une tentative maladroite pour les unir et pour en enchaîner les événements d'une façon cohérente. Quant au troisième tableau, il est si bien lié avec le deuxième qu'il semble le continuer. Pourtant il est possible qu'il en ait été distinct au commencement du réveil, car les deux tableaux proviennent de perceptions qui n'ont pas pu être simultanées : le massif où se trouvaient les lis ne contenait pas de mauvaises herbes,

mais on en trouvait abondamment dans un coin éloigné du jardin, et j'en avais arraché la veille. En somme, je ne peux pas savoir si la liaison des deux derniers tableaux s'est faite dans la période du réveil ou si elle est plus ancienne. Peu importe d'ailleurs : ce qui est certain, c'est que le rêve de cette deuxième observation est composé de tableaux sensiblement mieux liés que ceux de l'observation I.

Obs. III. — A toutes les époques, j'ai trouvé des rêves de ce genre. En voici un (15 juin 1902) dans lequel le premier et le deuxième tableau sont entièrement séparés, il n'y a aucune continuité entre les événements, il existe seulement cette impression vague et incertaine que les événements du deuxième tableau sont antérieurs à ceux du premier. Quant au troisième tableau, il présente quelque connexité avec le deuxième. — Le réveil a été produit à minuit 50 par le réveille-matin.

« 1re scène. — Cauchemar macabre, pourtant sans grande souffrance morale. Un individu, que je ne connais pas (ou du moins je ne me souviens plus des circonstances précédentes), a une lame levée sur moi, qui suis assis sur un fauteuil, et il est sur le point de me frapper. Je ne bouge pas, comprenant qu'un autre homme va le frapper lui-même au premier mouvement qu'il fera. Pourtant, je trouve que mon défenseur tarde bien... Un peu après, le lieu de la scène se précise, nous sommes dans un hôtel, avec complication de portes et de couloirs, plusieurs personnes ont été frappées, notamment mon défenseur de la scène précédente et ma fille Cécile; je vois ma fille qui crache le sang à flots, ayant reçu un coup de couteau dans le côté; elle est debout, en chemise de nuit. A ce moment, je me précipite sur l'assassin, et je le tue je ne sais comment, en le frappant avec un objet qui ressemble vaguement à un hachoir à légumes (sorte de couperet recourbé), et, à la fin de la scène, on dirait que c'est un tout jeune enfant qui est tombé sous mes coups et que je continue à frapper.

« 2e scène. — A un autre moment (on dirait un peu avant, mais je ne peux pas retrouver l'enchaînement des événements, et je ne sais même s'il a existé), je suis en chemin de fer, à Paris : une ligne nouvelle du Métropolitain est ouverte, qui va de la place Clichy (ou de l'avenue de Clichy?) à la rue de Soisson (sic), puis à une autre rue, et finalement à je ne sais plus quelle station, mais c'est une station où l'on peut changer de train pour la direction de Nantes. Autres détails confus.

« 3e scène. — Lecture de journaux : j'achète *le Français*, à six heures et demie, et je lis aussi d'autres journaux, notamment *le Petit Parisien*. Je suis assis dans un wagon, les pieds appuyés à la banquette en face de moi. Mais ce n'est plus un wagon du Métropolitain. »

Ces trois observations, auxquelles il est inutile que j'ajoute d'autres observations personnelles présentant les mêmes caractères,

me paraissent prouver que, lorsque le sommeil est interrompu d'une façon brusque, on peut, par le procédé de la notation immédiate, saisir une pluralité de scènes de rêve qui ne sont pas liées ou sont mal liées les unes avec les autres : ce sont les matériaux que l'esprit endormi fournit à l'esprit qui se réveille et dont l'esprit qui se réveille va maintenant s'efforcer de faire un ensemble aussi cohérent que possible ; ce sont les scènes discontinues dont l'esprit qui se réveille va essayer de faire un drame continu. La preuve que ce travail d'organisation s'accomplit spontanément pendant la période du réveil va être fournie maintenant par des observations dans lesquelles la notation du rêve a été différée.

Obs. IV. — 28 avril 1901. — Ce matin, ayant dormi lourdement dans la nuit, et m'étant levé avec peine, je demeure un certain temps mal réveillé. Je reste assis à demi somnolent, et, pendant ce temps, je retrouve le souvenir d'un rêve que j'ai fait hier matin. Je n'avais pas noté ce rêve parce que je n'en avais pas le temps et qu'il ne me présentait rien d'important. Je n'avais pas pris le jour précédent la résolution de noter un rêve, et le réveil avait été spontané. Mais, au moment où je venais de m'éveiller, j'avais raconté partiellement mon rêve à ma femme, et c'est probablement à cette circonstance que je dois de m'en souvenir ce matin. Je note donc ce rêve après vingt-cinq heures environ : il présente une série d'événements qui se suivent à peu près, et pourtant il est certain qu'il provient d'une pluralité de tableaux qui ont dû être séparés au début du réveil.

« J'arrive dans une gare, accompagné de ma femme. Je vais prendre le train pour Paris. Au moment de monter dans le train, je m'aperçois que j'ai oublié de prendre une somme de 140 francs dont j'aurai besoin à Paris : je n'ai sur moi que l'argent du voyage. Je suis très ennuyé. Je fais alors de rapides calculs et je dis à ma femme que, en rentrant, elle n'aura qu'à m'envoyer un mandat : je le recevrai assez tôt. — La gare ne ressemble pas à celle de Mâcon (que j'habitais à cette époque), les bâtiments sont vagues, j'ai l'impression aujourd'hui que cette gare de mon rêve ressemblait plutôt à celle de Lyon-Vaise, que je connais un peu, mais mal. Le train est très long. Juste en face de la porte d'entrée, j'aperçois un compartiment de six places, bas de plafond et vide. Sur le quai se trouvent à ce moment avec nous une de mes belles-sœurs, un homme qui est un parent ou un ami, et plusieurs enfants : nous devons faire le voyage ensemble. Je leur propose d'entrer dans le compartiment en face. Nous y entrons tous. Mais, à peine installés, je m'aperçois qu'il nous arrive du fond du compartiment une odeur insupportable. J'ouvre une porte et je vois un couloir le long duquel sont établis des urinoirs. J'en conclus que nous ne pouvons faire le voyage dans ce compartiment, et nous descendons tous. Nous cherchons des places dans la partie du train

qui est à gauche : les voitures sont presque pleines, et nous trouvons des places avec difficulté; nous sommes obligés de nous séparer en plusieurs groupes. Le train ne part pas encore. Je remarque que, vers la partie droite, on ajoute des voitures, et je propose à mes compagnons de voyage de descendre de nouveau, pensant que nous trouverons à l'autre extrémité du train quelque compartiment vide où nous pourrons monter tous ensemble. Nous descendons, traînant les enfants avec nous. A l'extrémité du train, vers laquelle nous nous dirigeons, je vois une voiture spéciale, séparée du train par un intervalle libre : cette voiture ressemble aux omnibus dans lesquels on transporte les facteurs parisiens dans les différents quartiers, mais elle porte, en grandes lettres dorées, une inscription indiquant qu'elle appartient au service des contributions directes (ou indirectes?) : elle est remplie d'hommes qui portent la casquette des agents des postes chargés de lever les boites. Je vois à peu de distance une autre voiture semblable, non attachée à la première ni au train, elle est même sur une voie de côté. Toutes les voitures destinées aux voyageurs sont pleines, ou à peu près. Nous nous casons de nouveau avec difficulté, et de nouveau nous sommes séparés en plusieurs groupes. Je monte le dernier dans une voiture où il ne reste qu'une place libre : cette place est très étroite, elle est surélevée, j'ai peine à m'y installer, mon pardessus me gêne pour fermer la portière, que je suis obligé de laisser ouverte, seulement poussée, et je me dis que, si je viens à m'endormir, je risque de tomber sur la voie. »

Il ne m'a pas été possible, en notant ce rêve, de retrouver avec sûreté les tableaux élémentaires, mais j'ai pu m'expliquer très bien l'origine des images principales. Le vóyage se rapportait à un projet de voyage prochain de Mâcon à Paris. Les enfants, et ma belle-sœur, se rapportaient à un projet récent de faire venir de Paris à Mâcon, pour y passer quelques semaines, ma belle-sœur et son enfant. Enfin, parmi les agents des postes qui occupaient l'une des voitures, s'en trouvait un que j'ai rencontré fréquemment à Mâcon, quand il allait lever les boites aux lettres, et que je connaissais de vue. Je suppose donc que, si j'avais noté ce rêve dans les conditions où j'ai noté ceux des trois premières observations, il aurait été composé de trois scènes discontinues ou presque discontinues, peut-être même de quatre scènes, car il est possible que le passage relatif aux urinoirs provienne d'une scène indépendante. Ces trois ou quatre scènes se sont donc organisées dans la période de vingt-cinq heures qui a séparé la fin du sommeil et le moment de la notation, principalement, je pense, pendant la période du réveil spontané.

OBS. V. — « 14 novembre 1902. — Voici un rêve dans lequel les circonstances me permettent de distinguer nettement au moins deux des tableaux composants. Après un premier réveil à cinq heures, causé par l'appel d'un enfant, je me suis rendormi profondément, si bien que, appelé à sept heures, je croyais encore qu'il était cinq heures et je refusais de me lever. Cependant j'avais des images de rêve dans l'esprit, et même un tableau fort net (le premier du rêve ci-après) sur lequel j'ai à ce moment fixé mon attention en me demandant s'il valait la peine d'être noté ; je me suis aussi rappelé au même moment un événement déjà ancien de ma vie d'étudiant auquel mon rêve se rapportait à coup sûr. J'ai continué à somnoler pendant quelque temps, et finalement je me suis levé un peu avant huit heures. J'ai noté le rêve une heure et demie après.

« Je me trouvais dans le vestibule de la Sorbonne, transformé en salle de conférences. Il était garni de bancs et de chaises sur lesquels un grand nombre de personnes étaient assises. Au fond se trouvait une grande table devant laquelle était le conférencier, debout, en uniforme de soldat d'infanterie. Il faisait une conférence de diction, et des jeunes gens (ses élèves) devaient réciter ou lire quelque chose. D'abord un jeune homme, soldat aussi, je crois, fait une lecture : je ne me souviens plus du sujet. Mais un de mes voisins, qui se trouve être un de mes collègues du lycée de Nevers, interrompt le lecteur avec vivacité, déclare qu'il lit mal, et finalement l'interpelle en lui disant : « Vas-tu te taire? Vas-tu te taire? » Le lecteur interloqué obéit, mais près de nous des messieurs et des dames d'aspect grave et respectable s'indignent contre l'interrupteur. Je me trouve, avec mon collègue, qui est assis sur un banc, dans le fond de la salle, c'est-à-dire près de la loge du concierge et en face de la porte d'entrée : je suis debout, prêt à partir. A ce moment, un autre lecteur se dispose à prendre la place du soldat : c'est un civil, un grand jeune homme à figure ronde avec un collier de courte barbe noire, vêtu d'une longue jaquette noire ouverte, qui laisse voir un large plastron de chemise. Il ne me rappelle aucune figure connue. Il sourit, comme s'il était habitué à l'attitude un peu bruyante du public. Je pars avant qu'il ait commencé de parler, car je ne suis pas venu là pour entendre une conférence de diction, je suis entré pour traverser seulement cette partie de la Sorbonne, j'ai rendez-vous dans une autre partie de la Sorbonne avec M. Z..., aujourd'hui professeur dans une université étrangère. Je viens de relire sa lettre : il m'y disait qu'il se trouverait dans une des salles X, Y, ou Z. Je sais à peu près où se trouvent ces salles, et je me propose de suivre d'abord un certain couloir, au bout duquel je trouverai un escalier qui me conduira certainement aux salles en question. C'est à ce point que le rêve est interrompu. »

Je pense que ce rêve, au moment où je me suis réveillé, se com-

posait de deux tableaux distincts. Le premier, celui d'une salle de conférences, reproduit un souvenir de plus de quinze ans, en le modifiant par l'adjonction d'un souvenir de la veille. Ce souvenir se rapporte à un fait qui s'est passé à Bordeaux, à une conférence de diction à laquelle j'assistais avec des camarades. Quant au second tableau, il peut se résumer ainsi : je vais à un rendez-vous que m'a donné M. Z... dans une salle de la Sorbonne. Cela n'a rien d'étonnant, car M. Z... a été autrefois étudiant à la Sorbonne, et il pourrait se faire, s'il revenait en France, qu'il eût l'occasion d'aller à la Sorbonne. C'est ce deuxième tableau qui a déterminé la localisation du premier, et c'est ainsi que les deux tableaux, indépendants, au début du réveil, se sont liés dans la période du réveil prolongé par la somnolence de façon à présenter un ensemble logique. La cohérence interne de ce rêve double est satisfaisante, quoiqu'il reste choquant que le vestibule de la Sorbonne soit transformé en salle de conférences : mais il ne faut pas se montrer trop exigeant pour la logique du rêve.

Il arrive souvent que la coordination est imparfaite, surtout au point de vue des convenances géographiques, et cette incohérence partielle aide à distinguer les tableaux.

Obs. VI. — 20 juillet 1896. — Voici un rêve dont la notation a été différée pour cause de paresse : après avoir été appelé, je suis resté au lit un certain temps, dix minutes peut-être, sommeillant encore. C'est pendant cette période que les images se sont déroulées dans mon esprit. C'est donc un rêve dans lequel la période du réveil a été prolongée au delà des limites ordinaires. Je l'ai noté tout de suite après avoir été complètement éveillé, mais sans hâte, — et mes notes portent que j'ai oublié une partie du rêve.

« J'entre dans un bureau de tabac sur la place d'une petite ville du département d'Eure-et-Loir, pour acheter deux sous de tabac, et je paye avec une pièce de vingt francs. En me rendant la monnaie, la marchande, une vieille à l'air rusé et fourbe (qui ne ressemble d'ailleurs à personne que je connaisse), essaie de me passer de mauvaises pièces, puis prétend que j'ai pris pour quatre sous de tabac. Je nie; elle exige que je lui rende le paquet, puis recommence à peser pour deux sous de tabac : mais elle met dans la balance des herbes sèches, verdâtres, à grosse tige, au lieu de tabac. Je refuse de prendre ces feuilles et tiges qui ne peuvent pas être fumées, bien que la marchande prétende que je ne m'y connais pas. Enfin j'ai un paquet de tabac. La marchande prétend alors n'avoir pas de monnaie : je la paye avec une pièce de dix centimes, et lui redemande ma pièce de vingt francs. Elle me donne un de ces jetons-réclames qui portent comme inscription : Grands magasins du Louvre, — et veut que je l'accepte.

Après une discussion désagréable, je la menace d'aller me plaindre au commissaire de police si elle ne me rend pas la pièce de vingt francs, et je me laisse aller à la traiter de voleuse. Alors elle triomphe, prend à témoin des gens que je n'avais pas vus, et se moque de moi. Je descends la place à la recherche du commissaire. Je ne sais plus sur quelle place je me trouve, je suis plutôt à Beauvais sur la place Jeanne-Hachette, et je demande le commissaire aux personnes que je rencontre. Tout à coup j'aperçois, sans en être surpris (j'aurais dû l'être pour plusieurs raisons, notamment parce que le lieu de la scène était maintenant à Mâcon), mon collègue X..., causant avec deux individus à mine suspecte. Je lui demande le commissaire de police. Quelqu'un, je ne sais qui, car la foule se fait sans que je m'en sois rendu compte, me répond que c'est maintenant M. Y.... (professeur en retraite à Mâcon), et que j'aille chez lui, et il me donne son adresse. Une autre personne prétend que non, déclare que le commissaire demeure ailleurs, je ne sais où.

Une discussion s'engage à ce sujet. Dans la foule je remarque deux grands jeunes gens en redingote noire râpée, nu-tête, aux cheveux blonds, demi-longs, rejetés en arrière en mèches irrégulières, à la barbe blonde naissante, ayant dans l'attitude et le langage quelque chose de l'air canaille d'un jeune homme que je connais (et que naturellement je ne désigne pas davantage ici). Puis du groupe sort en s'avançant vers moi un capitaine de gendarmerie, bedonnant (ressemblance physique avec un professeur que j'ai connu longtemps auparavant, et qu'il est inutile que je nomme), les mains dans les poches, le drap de son vêtement et de son képi, au lieu d'être bleu, tirant sur le vert des forestiers. Il me serre la main cordialement, il parait que nous nous sommes connus au bal, et je m'en souviens très bien (*ces derniers détails sont tout à fait faux*); il me donne des indications que je n'entends pas. Puis c'est mon ami R... (un ancien camarade de collège) qui se trouve dans la foule et qui vient à moi : il est là en train d'attendre l'arrivée du bateau qui ramène son frère du Congo. (Nous sommes donc sur le port de Marseille? Le lieu est très indistinct.) Émile (son frère) est obligé de rentrer en France parce qu'il a souffert de la fièvre, et il va nous raconter de drôles de choses sur le chemin de fer du Congo : je comprends qu'il s'agit de scandales financiers. Ici je m'éveille complètement et me lève. »

On peut distinguer dans ce rêve cinq tableaux : 1° la scène du bureau de tabac; 2° la recherche du commissaire de police à Beauvais; 3° la foule à Mâcon, avec mon collègue X...; 4° la conversation avec le capitaine de gendarmerie; 5° la conversation avec mon ami R..., en attendant le bateau. L'ensemble est d'ailleurs assez bien organisé, sauf les incohérences géographiques, et ces événements imaginaires pourraient à la rigueur être réels, avec quelques suppressions ou corrections de détail : en tout cas, ils sont enchaînés

au point de vue chronologique dans un ordre que pourraient présenter des événements réels.

Si l'on compare maintenant, au point de vue de la structure logique, les trois premiers rêves que j'ai cités avec les trois derniers, je crois que l'on ne peut pas hésiter à tirer de là cette conclusion : chez moi du moins, les rêves de notation immédiate sont formés de tableaux discontinus, ils sont très incohérents ; les rêves de notation différée sont beaucoup plus cohérents et continus ; par conséquent, l'ensemble des représentations que l'esprit endormi fournit à l'esprit qui s'éveille suit pendant le réveil une évolution dont le sens est très net ; il va de l'incohérence à la cohérence. — D'ailleurs, l'incohérence dont il s'agit consiste principalement dans l'impossibilité que les événements se suivent dans l'ordre où le rêve les présente : le monde du rêve, tel qu'il se montre dans les rêves de notation immédiate, n'est pas conforme au monde que nous connaissons d'après notre expérience de la veille, il est contraire aux faits les mieux établis de l'expérience ; il nous présente comme étant en succession immédiate des faits qui ne pourraient se succéder qu'à la condition d'être séparés par un long intervalle de temps ; il nous présente comme se passant dans un même lieu des faits qui ne pourraient être réels qu'à la condition de se produire dans des villes différentes ; en un mot, il méconnaît les rapports de succession, de coexistence, de situation locale, suivant lesquels se coordonnent les événements du monde réel. — Le travail logique qui se fait pendant le réveil a pour but de mettre de l'ordre dans cet ensemble d'événements chaotiques, d'en faire une suite de faits aussi semblable que possible à ce que nous montre le monde réel. Il est vrai, toutefois, que les rêves de notation immédiate ne sont généralement pas tout à fait incohérents, que l'on y trouve d'ordinaire un commencement de mise en continuité : mais on voit facilement la cause de ce fait ; c'est que la période du réveil a été simplement abrégée par le procédé d'observation, elle n'a pas été supprimée, et les tableaux ont commencé à être mis en ordre. Il est vrai aussi que les rêves de notation différée que j'ai cités, n'ont pas encore atteint une cohérence parfaite : mais il existe des causes qui s'opposent fréquemment à ce que les scènes du rêve soient complètement organisées. En tout cas, on peut caractériser l'évolution du rêve pendant le réveil en disant qu'elle est une évolution logique, qu'elle est dominée et dirigée par le besoin instinctif de donner à l'ensemble des images et des sensations présentes à l'esprit une physionomie raisonnable et d'assimiler les représentations du rêve au système de représentations qui constitue notre connaissance du monde réel.

§ 2. — Observations d'autres personnes.

Cependant on pourrait croire que cette évolution logique que j'ai trouvée chez moi est due à quelque cause exceptionnelle. Je vais maintenant montrer qu'elle est loin d'être rare, que le même fait se retrouve chez d'autres personnes, et dans des conditions qui autorisent à affirmer qu'il y a là une loi générale.

Voici d'abord deux rêves de ma femme. Le premier a été noté de mémoire deux ou trois heures après le réveil spontané.

Obs. VII. — « Je rêve que mon grand-père maternel est mort depuis plusieurs jours, et que ma grand'mère vient de mourir. Je la vois morte et je suis très attristée. Près de moi se trouve une de mes tantes. Je lui dis qu'il faudrait prévenir mes oncles. Elle s'en va et je reste seule auprès de la morte.... Je m'habille pour sortir, et vais faire une visite chez Mme X..., à Nevers. A ma grande surprise, la bonne qui m'introduit me fait entrer dans la salle à manger, où des tasses à thé sont dressées sur la table. Mme X... vient au bout de quelques secondes, et, je ne sais comment, je me trouve assise à table. Il y a là six ou sept personnes, mais beaucoup de places restent vides. Nous causons gaiement. Je remarque que l'on mange des tranches de bœuf bouilli, et j'ai peine à me décider à manger. Je finis cependant par manger, mais sans plaisir, et je me fais la réflexion que c'est une étrange façon d'offrir un lunch. Au moment où nous nous levons tous pour nous séparer, le souvenir que ma grand'mère vient de mourir me revient, et j'en fais part aux personnes présentes. J'ai des larmes aux yeux, et quelqu'un, je ne sais qui, me dit que c'est bien triste, mais que ma grand'mère était âgée, qu'elle avait quatre-vingt-quatre ans. Je me réveille. »

La distinction des deux tableaux est d'abord très nette. Le premier tableau reproduit un souvenir ancien, inexact seulement en ce que la mort de la grand'mère de ma femme est survenue plusieurs années après celle de son grand-père. Quant au deuxième tableau, il reproduit un souvenir récent, mais avec substitution de personnes et avec l'addition bizarre des tranches de bœuf bouilli. Entre le premier et le deuxième tableau, il y a discontinuité complète, et cette discontinuité est rendue particulièrement frappante par la contradiction de la tristesse du premier tableau avec la gaîté du deuxième. Néanmoins, vers la fin du rêve, les deux tableaux sont liés; la liaison est peu satisfaisante au point de vue logique, mais les deux tableaux étaient tellement incompatibles qu'il n'était guère possible qu'ils fussent mieux liés : la liaison n'aurait pu être meilleure que si le premier tableau avait été placé après le deuxième.

Obs. VIII. — Voici un autre rêve de ma femme que j'ai noté dans des conditions qui en font un rêve de notation immédiate.

« Une nuit, à une heure du matin, dans la chambre voisine de la nôtre, un enfant tombe de son lit sur le parquet. Le bruit me réveille brusquement, je vais en hâte ramasser l'enfant, je le recouche, il ne s'est même pas réveillé. Mais ma femme a entendu le bruit aussi, et elle me dit un instant après que, à ce moment-là même, elle rêvait que Cécile (*notre fille aînée*) avait la fièvre typhoïde (1er tableau). Elle rêvait en même temps (2e tableau) qu'elle était à Paris, chez Mme L..., et qu'elle parlait à sa fille Gabrielle. Gabrielle L... faisait cuire des poires et déclarait qu'une des meilleures espèces était celle des poires Henri V, et aussi celle des poires poulette; elle en avait mangé à... (ici le nom d'une petite ville des environs de Paris qu'il a été impossible de retrouver avec sûreté). — Après avoir noté hâtivement ce qui précède, je demande des détails sur le tableau de la fièvre typhoïde, et j'obtiens, en outre d'explications complémentaires, le récit d'un troisième tableau. « Cécile avait sa robe de tous les jours, et, debout près de son lit, disait : « Je suis mal, je vais me recoucher. » Je lui répondais : « C'est cela, recouche-toi », et je n'éprouvais aucune inquiétude. Au même moment (3e tableau) je me trouve avec quelqu'un qui avait à la main un petit livre, ou un cahier, comme les cahiers de dessin ou d'écriture de Marcel (notre petit garçon), mais moins large et moins haut : en haut, il y avait des dessins à toutes les pages, et le bas des pages était imprimé. Cette personne, une femme, je ne sais qui, dit : « Louise, qu'est-ce que c'est que ça? » Elle montrait une image représentant une petite fille qui mangeait à table un œuf à la coque; elle avait à côté une tartine de beurre. La Louise à qui ces paroles étaient adressées était Louise V... (la fille d'un de mes collègues). La personne ajoutait en montrant l'image : « De cette façon, elles apprennent bien à lire. » La dame a feuilleté le livre, j'ai vu d'autres images, une représentait des cocottes en papier sur fond grisâtre, les cocottes étant gris clair, plus clair que le fond. En dessous des images, il y avait des lettres, des majuscules, en écriture anglaise, grandes, en pointillé, comme les modèles d'écriture que les enfants doivent suivre avec la plume ou le crayon, mais les lettres avaient au moins trois centimètres de hauteur. Je dis : « Tiens, Ane, A ». Mais c'est en voyant la cocotte que je dis : « Ane ». Je me suis souvenue que Cécile avait appris à lire de cette façon. »

Ainsi, dans ce réveil brusque au milieu de la nuit, l'esprit contenait trois tableaux distincts. Au point de vue de l'ordre des tableaux, quand j'écrivais hâtivement pendant la nuit, c'est sous la dictée même que j'ai écrit : « en même temps » (2e tableau) et : « au même moment » (3e tableau). Mais, après avoir écrit le tout, j'ai demandé quel était l'ordre des événements, et voici la réponse : « Je crois que Cécile ayant la fièvre typhoïde, c'est le dernier rêve, et que c'est

chez Gabrielle L... que se trouvait la personne qui m'a montré le livre ». Ainsi, dans la première période du réveil, les tableaux apparaissaient comme simultanés, mais un peu plus tard la mémoire les présentait déjà comme successifs. On pourrait soutenir, il est vrai, que les expressions « en même temps, au même moment », ne sont que des façons de parler, et ne désignent qu'une simultanéité approximative : mais je laisse de côté pour le moment la question de savoir si, dans de pareils rêves, les tableaux sont successifs ou simultanés. Je n'ai cité ce rêve ici que pour montrer que l'esprit qui sort brusquement d'un sommeil profond contient une pluralité de tableaux séparés.

L'observation VII présente donc un rêve partiellement lié, l'observation VIII un ensemble de tableaux sans lien, à peine rangés dans un ordre chronologique. C'est la confirmation de mes observations personnelles, puisque le rêve de l'observation VII est un rêve de notation différée, tandis que celui de l'observation VIII est un rêve de notation immédiate. Au reste, voici un autre rêve de mémoire de la même personne, dans lequel les tableaux composants ont dû être relativement nombreux et se sont unis à un point tel qu'il est difficile de les dégager.

Obs. IX. — « J'ai été réveillée à 2 heures, puis à 5 heures, et j'ai dormi encore après ce dernier réveil, A l'un de ces deux réveils, j'ai rêvé que j'allais à Marseille. De la fenêtre d'une petite pièce de notre appartement (à Nevers), je voyais Marseille, ensoleillé, avec un brouillard au-dessus des maisons. Il gelait à Marseille, et je voyais de la glace dans un baquet contenant de l'eau (dans une cour, au-dessous de la fenêtre). Je vais prendre le train avec mes trois enfants, je descends la rue, qui est plus large et plus longue qu'en réalité et tourne à droite pour aller à la gare (en réalité la gare est du côté gauche). Je m'aperçois que j'ai oublié différentes choses, notamment des vêtements d'enfant, dont j'ai besoin à cause du froid, et un parapluie. La sœur de ma bonne va me chercher ces objets. Quand elle revient, je m'aperçois que j'ai oublié mon porte-monnaie. N'ayant pas d'argent, je demande à une personne (qui habite Paris) si elle peut me prêter cent francs. Elle répond qu'elle ne sait pas. »

Au point de vue de l'organisation, ce rêve ressemble beaucoup à celui que j'ai rapporté plus haut (obs. VI).

A plusieurs reprises, j'ai demandé à quelques-uns de mes élèves ou de mes anciens élèves, et à quelques autres personnes de bonne volonté, de noter des rêves par le procédé de la notation immédiate, ou, à défaut, par le procédé de la notation différée, mais en indiquant chaque fois, aussi exactement que possible, les conditions dans

lesquelles le réveil s'est produit et le rêve a été noté. Je n'ai pas toujours obtenu des informations parfaitement précises sur les conditions du réveil et les conditions de la notation. Toutefois j'ai reçu un bon nombre de rêves parmi lesquels il en est de très explicites.

Obs. X. — G. B., à l'époque du rêve élève externe de philosophie du lycée de Mâcon, au cours d'une série d'observations méthodiques faites sur ma demande, est réveillé un matin (29 avril 1897) à 6 h. 1/4 par le réveille-matin. Je transcris ses notes.

« Pas de rêves bien précis.

« I. — Je me figure être dans mon jardin, où je suis en train de couper avec un sécateur tout un grand lilas en fleurs. Après avoir coupé toutes les tiges fleuries, je supprime l'arbuste à partir du pied.

« II. — Je m'aperçois que de notre pompe, entourée de lilas, s'échappe un ruisseau très limpide qui coule dans le gazon. Puis le ruisseau se tarit.

« III. — Je suis toujours au même endroit. C'est la nuit, mon frère est avec moi. J'ai l'intention de chasser un chat qui est dans notre jardin. Je me cache dans l'herbe, qui est très haute, et j'attends. Bientôt arrive un chat noir et blanc, qui me regarde par-dessus les herbes où je suis à moitié couché. J'ai un vague sentiment de peur en m'apercevant que ce chat est de la taille d'un assez gros chien (environ 70 centimètres de haut). Je me lève et je veux lui faire peur. Mais, loin de s'en aller, il essaie à son tour de m'effrayer en ayant l'air de vouloir sauter sur moi. Enfin je réussis à l'effrayer, et il s'enfuit en reprenant une taille de chat ordinaire. — Sur ces trois rêves plane une lumière trouble.

« IV. — En me réveillant, j'ai le sentiment d'avoir été très en colère pendant toute la nuit, et je me souviens du rêve suivant. J'ai remis un devoir à M. G..., et il est en train d'en rendre compte. Après avoir nommé tous mes camarades, auxquels il a donné des notes passables, il me nomme en dernier lieu en me disant : « Monsieur B..., vous avez 1 », et il se met à m'expliquer tous les défauts de mon devoir. Malgré cela, je reste persuadé que mon devoir est bon, et je lui réponds d'une façon fort grossière. Enfin, pendant tout le reste de la classe, je refuse de prendre son cours, je cause avec les élèves les plus éloignés de moi, en criant de toutes mes forces, je me couche sur la table, et j'adresse au professeur toutes sortes d'insultes. Mais lui, très calme, fait la sourde oreille et me regarde en riant d'un air moqueur, ce qui m'exaspère de plus en plus.

« V. — Je suis dans le couloir qui fait communiquer la cour d'honneur avec la cour des grands. Nous sommes tous en rang, je suis à côté de D... (un camarade), qui me regarde d'un air étrange. Je vois alors qu'il s'est mis une épingle de cravate qui se compose d'un morceau de verre imitant un diamant et entouré de pétales violets en métal émaillé : l'épingle simule une fleur, assez ordinaire et assez mal faite. Mais D... éprouve une grande admiration pour son épingle : il s'étonne que je

ne l'aie pas encore remarquée, il me dit que tous les élèves l'ont vue et admirée aussitôt qu'il est arrivé au lycée. Alors viennent vers nous M. et Mme X... (des personnes connues). Ils nous disent bonjour, et, à peine Mme X... a-t-elle aperçu l'épingle de D... qu'elle lui fait une foule de compliments sur sa beauté. Et moi, je me demande ce qu'on peut y trouver de si merveilleux.

« VI. — Toujours dans le même couloir, mais un peu plus loin. J'aperçois mon frère, et je lui demande quelle place il a en grec. Il me répond d'un air joyeux : « Le premier est S... avec 110 points; le deuxième est R... avec 6 points. » Je lui demande de nouveau. « Et toi, quelle place? » Il me répond : « Je suis troisième avec 4 points. » (Ce sont là exactement ses paroles, je me les rappelle très nettement.) Je lui fais remarquer qu'il n'a pas de quoi être si joyeux. Puis je me mets à causer avec C... (un autre camarade) sur ces places extraordinaires en version. »

L'ordre des six tableaux contenus dans cette observation est, ainsi que l'expliquent les notes additionnelles, celui dans lequel ils sont revenus à la mémoire. Ils sont très peu unis ensemble, si bien que G. B. les désigne, au début du tableau IV, et aussi dans les notes, comme autant de rêves différents. Toutefois, les trois premiers tableaux se suivent d'une façon passable, et l'ordre dans lequel ils ont été saisis par la conscience se trouve être à peu près satisfaisant au point de vue logique : je crois cependant qu'ils ont été discontinus au premier moment du réveil, car ils proviennent de souvenirs distincts et d'ailleurs modifiés, et de plus les deux premières scènes se passent avant la nuit, tandis que, dans la troisième scène, la nuit est venue. La cinquième et la sixième scène sont reliées aussi au point de vue du lieu et il semble que c'est la sixième scène qui a déterminé la localisation de la cinquième : la sixième, en effet, combine deux conversations qui ont eu lieu la veille et le jour précédent entre les deux frères, l'une avait pour sujet la composition de version grecque que venait de faire le plus jeune, l'autre avait eu lieu dans le couloir; la cinquième scène reproduit, toujours avec des modifications, une scène récente qui s'était passée dans un tout autre endroit, de sorte qu'il est vraisemblable que l'attribution de lieu qui en est faite est destinée à créer un lien de continuité entre les deux scènes.

Obs. XI. — Voici un autre rêve de G. B., noté dans les mêmes conditions que le précédent, deux jours après, et faisant partie de la même série d'observations. 1er mai 1897.

« 1re *scène*. — Le rêve de beaucoup le plus net est celui-ci. Mes parents ont du monde en soirée. Je suis monté me coucher, mais en

bas, à la salle à manger, j'entends fort bien le bruit de leur conversation qui m'arrive. — Ce rêve a une clarté extraordinaire, à tel point que, au premier moment, j'inscris mes autres rêves, sans penser à inscrire celui-ci, persuadé qu'il est une réalité. Au bout de quelques minutes seulement, il me revient en tant que rêve.

« 2e *scène*. — Je suis au jardin. Une jeune fille entre; elle est tout en noir, avec un long voile de deuil. Je vais lui demander ce qu'elle veut. Sans rien dire, elle me remet une grande enveloppe de papiers d'affaires, venant d'une imprimerie; puis elle me regarde avec un air de mépris, et sort, toujours sans m'adresser la parole.

« 3e *scène*. — Toujours dans notre jardin. Je suis près de la maison (ou peut-être à la fenêtre de ma chambre au commencement, et près de la maison, dans le jardin, à la fin). Tout à coup, sur le toit de la maison en face, j'aperçois une énorme gerbe de fleurs, de genêts et de cytises. En regardant bien, je vois qu'un petit garçon, qui paraît avoir entre six et dix ans, portant lui-même un tas de fleurs, est sur le toit, et s'occupe à l'orner de gros bouquets. Je me dis qu'il est bien imprudent de le laisser aller là, et qu'il pourrait tomber. Tout le faîte du toit est couvert de fleurs, et il veut en mettre dans la gouttière qui suit le rebord. Plutôt que de descendre sur le toit en pente où il pourrait glisser, il disparaît un instant, et je l'aperçois ensuite à la fenêtre du grenier. Il se penche horriblement en dehors, et parvient à saisir les fils du télégraphe qui passent sur les supports fixés au mur de la maison, et là, comme à une barre fixe, il fait un rétablissement, accroche avec la pointe des pieds le rebord de la gouttière et se hisse ainsi sur le toit. Je remarque en ce moment, que, non seulement le toit, mais encore les fenêtres de la maison sont pleines de fleurs et de drapeaux. Plusieurs personnes sont avec moi; je leur fais remarquer le danger qu'il y a pour un enfant à monter ainsi sur un toit; mais elles paraissent trouver cela tout naturel, et leur calme me met en colère. Enfin le petit garçon s'avance jusqu'à un angle du toit, et là nous prévient qu'il va sauter dans la rue : sans hésiter, il s'élance, à ma grande frayeur, et retombe au milieu de la rue, sur les pieds, légèrement et en fléchissant les genoux.

« 4e *scène*. — Même emplacement (jardin). Nous avons un lapin qui s'est enfui dans le jardin; avec mon frère, je fabrique une cage en bois et en toile métallique. Je ne sais trop pourquoi, au lieu de fabriquer une seule cage un peu grande, j'en fais une série de toutes petites.

« 5e *scène*. — Rêve assez incohérent. Je suis allé trouver un Monsieur V..., (que je n'ai aperçu qu'une seule fois). Je viens pour faire avec lui et ses trois fils une partie de bicyclette. Mais ses fils sont en train de jouer aux cartes, et ils ne veulent pas laisser leur jeu avant d'avoir terminé la partie. Leur père, afin qu'ils aillent plus vite, est à une petite table, de côté, où il prépare sans s'arrêter des jeux de cartes pour qu'ils puissent jouer sans discontinuer. Quand il a mis le jeu dans un ordre convenable, il va le leur porter et ainsi de suite.

Pendant qu'il est à ce travail, je remarque sur le mur de la chambre une feuille de papier couverte de ronds bleus qui semblent être des pièces de monnaie et qui a tout à fait l'aspect des tableaux monétaires affichés dans les magasins. M. V. me dit alors : « C'est au concours d'Annecy (je crois) que l'on m'a donné ça; c'est bête, mais ça fait toujours plaisir; tandis qu'au concours de Valence, où je vais aller, on ne me donnera probablement rien. » Nous nous mettons alors à causer du concours de Valence. Il me dit que l'on y exposera des chevaux de je ne sais plus quelle race (poitevins ou limousins), qu'on y enverra aussi des bœufs toulousains. Dans mon rêve, je me suis alors représenté les bœufs de Toulouse, d'une couleur uniforme froment un peu brûlé, et de taille plutôt grande. Je dis alors qu'il y aura probablement des bœufs d'Algérie. Il me répond que je ne suis qu'un imbécile, et que, le concours de Valence étant régional, il ne peut pas y avoir des bœufs algériens. Je me suis demandé comment alors il pouvait se faire qu'on exposât à Valence des bœufs de Toulouse. Sur le moment même je me suis aussi représenté les bœufs d'Algérie, roux, de petite taille, avec le mufle noir et de longues cornes... Ici mon rêve, sans se terminer brusquement, change de scène par quelques intermédiaires effacés, et je me trouve dans une soirée chez une dame amie de ma famille. On offre des rafraîchissements, et, comme je n'aime aucun des gâteaux qu'on fait passer, la maîtresse de maison me dit qu'elle va me donner des morceaux de sucre d'Algérie, que je dois aimer ça [1]. Elle m'apporte sur une assiette trois gros morceaux de sucre, de la grosseur du poing, d'un blanc de stéarine, mat. J'en prends un, et je le goûte : à l'intérieur, il est humide et mou, avec un vague goût d'eau, et de menthe, ou de rhum, je ne l'apprécie que médiocrement. »

Cette longue suite de tableaux appelle plusieurs réflexions. Les notes ont été écrites aussi rapidement que possible, puis recopiées pour former un ensemble lisible; en tout cas, il a fallu un certain temps pour écrire les notes même hâtives. Aussi, à mesure que l'on avance vers la fin, on trouve que les images tendent de plus en plus à s'organiser. La scène V, dans laquelle G. B. voit un « rêve assez incohérent », est visiblement composée de plusieurs scènes élémentaires : la visite chez M. V. avec le projet d'une partie de bicyclette, les jeunes gens qui jouent aux cartes et à qui le père prépare des jeux, le tableau monétaire, la conversation au sujet du concours agricole de Valence, tout cela forme une suite d'événements rangés dans un ordre chronologique et logique assez satisfaisant. Cependant il me paraît très probable que, au moment où a commencé le réveil, ces tableaux devaient être moins liés qu'ils ne sont dans le récit, qu'ils ont dû par suite s'organiser pendant que G. B. écrivait les premières scènes. La preuve en est que les notes explicatives

1. G. B. est né et a passé son enfance en Algérie.

indiquent, pour la plupart de ces tableaux, des sources différentes. Je reproduis littéralement la partie de ces notes qui se rapporte à la scène V :

« 1° J'ai vu un des fils V. hier ou avant-hier; 2° mon père doit partir dans huit jours pour le concours de Valence; 3° je pense souvent à l'Algérie, et dernièrement nous avons parlé de la sécheresse qui règne actuellement dans la province d'Oran; 4° j'aime beaucoup les bœufs, et il m'arrive souvent d'en caresser; ces derniers temps surtout j'essaie d'en dessiner de tête, le plus ressemblants possible. » Je n'ai pas besoin d'ajouter que le tableau monétaire est une image banale et qu'il en est de même d'un projet de promenade à bicyclette à la date du 1er mai : la banalité de ces images explique suffisamment que G. B. ne leur ait pas attribué une origine distincte.

La même scène V contient une lacune vers la fin. Sans aucun doute, il y a là un tableau indépendant, mais, chose digne de remarque, au moment où l'observateur en vient à écrire ce tableau, la période du réveil s'est prolongée à un tel point qu'il ne peut plus croire à la discontinuité des événements, et il est persuadé qu'il a dû oublier les intermédiaires : « Mon rêve, dit-il, change de scène par quelques intermédiaires effacés ». Il me paraît certain que ces intermédiaires effacés n'ont pas existé, mais que l'observateur, dominé à ce moment par le besoin logique, les suppose malgré lui. Je vois là une preuve frappante de la discontinuité primitive.

Les scènes 2, 3 et 4, sont reliées ensemble par l'identité du lieu : c'est la coordination la plus facile qui puisse se réaliser : c'est pourquoi elle établit un lien entre ces scènes, mais les événements restent discontinus : ils proviennent d'ailleurs de sources différentes. Quant à la première scène, elle reste entièrement isolée du reste.

Maintenant, je vais citer un rêve de mémoire de G. B.

Obs. XII. — Ce rêve a été noté (9 décembre 1896) plusieurs mois avant la série dont font partie les deux observations précédentes, c'est-à-dire à une époque où G. B. n'avait certainement jamais essayé de pratiquer la notation immédiate. Je ne sais combien de temps s'est écoulé entre le réveil et la notation, mais l'observateur, préoccupé de la ressemblance de son rêve avec celui de Maury guillotiné, a noté des détails qui montrent que le réveil a été relativement lent, quoique provoqué par un réveille-matin.

« J'avais placé dans ma chambre un réveille-matin, et voici le rêve que je fis. J'étais allé un peu au delà de la barrière de l'octroi, du côté de Charnay (village voisin de Mâcon), visiter une maison qui se trou-

vait à louer, à gauche de la route en montant. Cette maison avait une grille en fer, qui donnait sur un jardin assez grand et fraichement bêché, destiné à être mis entièrement en parterres de fleurs. Le long de la maison, et du côté de la rue, se trouvait un escalier de pierre. Le long de la rampe grimpait un plant de glycine, dont les feuilles étaient desséchées et jaunies. — Au lieu de visiter la maison, je me fis apporter par mon frère un plan des appartements qui la composaient. Je restai à la porte, pendant un espace de temps qui me sembla environ de quinze à vingt minutes, et je m'aperçus que la poignée en cuivre de cette porte pouvait s'enlever à volonté. Je me rappelle fort bien avoir demandé à mon frère l'utilité de cette disposition, mais sa réponse fut si incohérente que je n'y pus rien comprendre. Je fis alors la même question à une autre personne qui m'accompagnait et je reçus cette réponse : « C'est sans doute pour que l'on ne soit pas obligé d'avoir toujours une clef du portail sur soi ; lorsque l'on s'en va, on fait comme dans les magasins, on enlève la poignée. » Je remarquai aussi que de petites plantes à fleurs blanches et très fines avaient poussé dans le creux pratiqué sur la pierre du seuil pour y faire descendre la barre d'un des battants de la porte : cela m'étonna, car il n'y avait que quelques grains de terre dans ce creux. J'entrai alors dans le jardin, et je me fis expliquer la disposition des plates-bandes. Je vis encore que, au premier étage de la maison, se trouvait une porte-fenêtre, qui, au lieu de s'ouvrir sur un balcon, s'ouvrait dans le vide et au ras du mur. Je me suis alors dit très nettement : « Quand j'habiterai cette maison, je ferai mettre une barre à hauteur d'appui, pour éviter les accidents. » — Je sortis du jardin, et je vis sur la route plusieurs personnes, hommes et femmes, qui criaient après un de mes camarades (D...), qui, en passant avec une bicyclette, avait fait gicler sur elles des gouttes d'eau boueuse, et se moquait d'elles. Un vieillard le menaçait même avec un gros fouet de charretier. — Je voulus alors rentrer à Mâcon, et je vis que la nuit était venue et que des becs de gaz étaient déjà allumés à la barrière de l'octroi. (Ce rêve avait donc duré plusieurs heures puisque au début il faisait grand jour.) Pressé de rentrer, j'eus le bonheur de rencontrer une voiture de louage, avec un cheval qui m'est parfaitement connu, et un cocher que je connais également, et qui était absolument semblable à la réalité. La voiture était vide, et même elle venait, je crois, dans le but de nous chercher. Quand ceux qui m'accompagnaient furent montés, je mis le pied sur la roue gauche du devant de la voiture, pour monter sur le siège. Le cheval, impatient, fit quelques pas. Une fois en voiture, je priai le cocher de me laisser conduire : il me répondit je ne sais quelle plaisanterie, en me passant les rênes. Au moment où j'arrangeais les rênes dans mes mains, tout en cherchant le fouet que je ne pouvais pas trouver, le cheval partit au grand trot, la voiture fit un bruit bizarre comme si elle eût roulé sur des pavés. Ce bruit n'était autre que la sonnerie du réveille-matin.

En me réveillant, j'ai eu conscience que j'avais continué à dormir un instant après le début de la sonnerie, d'un sommeil déjà plus conscient qu'auparavant. Ensuite, mon rêve m'est revenu à l'esprit, peu à peu, d'une façon d'abord confuse, non pas en ce qui est de la clarté de chacun des faits qui le composent, mais au point de vue de l'arrangement et de l'enchainement de ces faits, et la dramatisation a dû se faire ou s'achever au moment même du retour à la conscience claire. D'autre part, le bruit de la sonnerie a été pour moi le roulement de la voiture, et à la fin je l'ai reconnue, d'une manière vague, pour le bruit réel du réveille-matin. Je m'en suis aperçu à ceci : c'est que, au moment où mon rêve se terminait, le cheval avait fait environ dix ou quinze pas de trot, et j'ai eu alors un sentiment confus d'ennui, à l'idée de me lever; je savais donc à ce moment, que c'était bien la sonnerie du réveille-matin que j'entendais. » Suivent des considérations sur la durée apparente des événements et la durée réelle du rêve, qui ne présentent pas d'intérêt pour le moment.

Il est facile de voir que ce rêve se compose de trois scènes : 1° on visite la maison; 2° le camarade D... éclabousse des gens et provoque leur mécontentement; 3° on revient à Mâcon en voiture. Les scènes sont convenablement enchaînées : le seul défaut de cohésion consiste en ce que les deux premières scènes se passent pendant le jour, tandis qu'il fait nuit au moment de la troisième scène, et c'est justement pour expliquer comment la nuit a pu venir que l'observateur suppose que sa visite à la maison a dû se prolonger plusieurs heures.

Conclusion.

Je pourrais citer un bon nombre d'autres rêves fournis par d'autres observateurs. Je les supprime pour ne pas dépasser les limites d'un article de *Revue*. Je supprime aussi les rêves à notation répétée. Les faits que je viens de rapporter suffisent à montrer que la conclusion que j'ai tirée plus haut de mes observations personnelles est confirmée par ces observations nouvelles : les rêves complexes de notation immédiate, saisis au début du réveil, sont composés de tableaux discontinus; les rêves complexes de notation différée, ou rêves de mémoire, présentent un enchainement plus ou moins parfait, une dramatisation plus ou moins achevée des tableaux composants; donc les représentations qui se trouvent présentes à l'esprit au début du réveil s'organisent pendant le réveil de façon

à former une suite continue, le rêve, en devenant un souvenir de rêve, évolue dans le sens de la continuité logique.

Si maintenant on prend comme guide cette loi d'évolution logique, on peut essayer de refaire, au moins dans les cas les plus favorables, l'histoire probable d'un rêve, on peut remonter de la forme organisée ou partiellement organisée sous laquelle l'observation le saisit à la forme non organisée qu'il a dû avoir au début du réveil, en retrouver les tableaux élémentaires, décrire les opérations par lesquelles ces tableaux se sont combinés, et même, reculant plus loin dans le passé, déterminer la source première de ces tableaux, les sensations d'où ils proviennent, les transformations subies par les images de ces sensations et les forces qui ont produit et dirigé ces transformations. Bref cette loi d'évolution logique fournit un fil conducteur pour analyser d'une façon plus complète le travail de construction consécutif au sommeil, pour déterminer la physionomie de la conscience au début du réveil et pour décrire le travail mental qui se fait pendant le sommeil.

FOUCAULT.

LE PARALLÉLISME PSYCHO-PHYSIQUE

ET SES CONSÉQUENCES

(*Suite et fin*)[1].

V

Si on laisse maintenant de côté ce dynamisme physiologique qui est l'équivalent objectif de la liberté, et qu'on examine les opérations supérieures de notre entendement, il faut faire valoir les raisons présentées par le parallélisme pour voir là comme ailleurs un fait à double aspect, ces opérations conscientes étant accompagnées, pour parler d'une façon grossière, d'une sorte de fourmillement de la substance cérébrale. En sorte que ces mouvements, ou plutôt ces échanges physico-chimiques constitueraient en réalité les seuls antécédents de nos actes proprement dits, et qu'il ne serait plus légitime, par conséquent, d'attribuer ici à l'entendement une efficacité causale.

Cette distinction de la liberté et de l'entendement est très artificielle, car les faits de conscience se compénètrent et se mêlent de telle sorte qu'on ne peut les distinguer par analyse qu'en les altérant gravement. Mais notre classification usuelle des faits psychologiques, bien qu'elle soit fausse et arbitraire, a si fort imprimé sa marque sur tout le vocabulaire, qu'on ne saurait, à l'heure présente, la remplacer par une autre sans courir le risque de n'être pas bien compris.

De plus, il faut bien rejoindre le problème sur le terrain où les adversaires du parallélisme l'ont placé. Un de leurs points de défense, lorsqu'ils prétendent soustraire l'esprit à un conditionnement corporel, est cette forme supérieure de l'activité mentale (si l'on peut joindre, pour un instant, deux mots si radicalement incompatibles) qu'on appellera désormais ici la pensée abstraite, ou encore la pensée pure.

1. Voir le numéro d'octobre. Dans un premier article, page 352, tout à la fin, au lieu de : où il se retournerait, pour ainsi dire, pour voir le corps vers lui, *lisez* : pour voir le corps venir vers lui.

A vrai dire, les raisons *a priori* qui obligent à repousser l'hypothèse du transcendant sont toujours les mêmes, quel que soit le point d'application de cette hypothèse. Le principe d'hétérogénéité d'abord, qui interdit de supposer entre le mouvement et la pensée une interaction qui ne se peut concevoir clairement, puis les raisons de fait, soit historiques, soit psychologiques (toutes les deux se trouvant, comme on l'a vu, intimement mêlées), qui nous expliquent comment est née l'hypothèse du transcendant, et pourquoi elle dure encore. En sorte qu'aux arguments qui vont être exposés ici, comme s'appliquant à un aspect spécial du problème, il faut joindre le souvenir de ceux qui ont été énoncés dans le précédent article, comme il faut faire bénéficier, en sens inverse, la théorie de l'automatisme de l'effort qu'on va tenter pour défendre la théorie de la conscience épiphénomène. Automatisme d'une part, conscience-épiphénomène d'autre part, sont, comme on l'a vu, les limites entre lesquelles le principe d'hétérogénéité nous contraint rigoureusement à nous mouvoir. Si le corps est un automate, au sens le plus raffiné du mot [1], c'est-à-dire s'il se meut toujours et complètement par lui-même, la conscience aura tous les caractères qu'on voudra, sauf celui de force agissante. Voilà ce qu'on exprime par ce mot épiphénomène [2]. C'est surtout cet aspect subjectif du parallélisme que l'on va essayer de mettre en lumière.

Dans tout fait intellectuel saisi en plein fonctionnement (il ne s'agit donc pas ici d'une représentation isolée arbitrairement de son entourage, et réduite à cet état d'amoindrissement schématique sur lequel on se croit trop souvent en droit d'opérer) on peut pratiquer une sorte de coupe qui nous montre, sous forme d'émotions superposées et, pour ainsi dire, emboîtées, la profonde complexité de ce que l'on considère ordinairement comme une simple association

1. On a vu le sens étendu que doit prendre ce mot d'automatisme et la part de dynamisme qu'il enferme.

2. Dans la discussion de la Société française de philosophie (V. *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 2 mai 1901, p. 42), il semble que le mot épiphénomène ait été compris autrement, comme connotant une sorte d'apparition arbitraire de la conscience, jointe à certains processus, absente des autres. Pour M. Belot, dont les remarques sont d'ailleurs très suggestives, l'épiphénoménisme exclurait la constante corrélation du physique et du moral. Nous ne pensons pas que le mot épiphénoménisme enferme ce sens et ces conséquences. Pour les promoteurs de la théorie, Ribot notamment, il signifie que le fait de conscience est inerte en soi, qu'il ne pénètre pas dans le jeu des transformations de la force, et que, fût-il absent, tout irait de même. Quant à déterminer si la conscience épiphénomène se juxtapose à la totalité des phénomènes de la vie (panpsychisme) ou à quelques-uns seulement, c'est affaire d'à propos dans l'emploi d'une hypothèse. Nous avons insisté, en commençant, sur ce que le parallélisme est hypothétique pour toute sa partie consciente.

d'images. Les images n'apparaissent plus alors que comme la face toute superficielle d'un fait qui plonge plus ou moins profondément dans la vie sentimentale. Dans certains cas, l'état émotif qui soutient l'état intellectuel apparaît assez nettement, et comme, d'autre part, les relations du sentiment, sous ses formes les plus diffuses, avec la vie organique sont de mieux en mieux connues, le parallélisme établit, sans contestation possible, ses droits sur toute l'infrastructure du fait. On dit alors communément que la pensée puise dans la vie organique les sucs qui la nourrissent, et c'est une métaphore inexacte à ajouter à cent autres. En réalité, ce n'est pas la pensée qui plonge dans la vie organique, c'est le substrat physiologique de la pensée qui entretient avec le substrat physiologique du sentiment des rapports anatomiques et fonctionnels plus ou moins connus.

Nous examinerons d'abord ces rapports entre les états affectifs et la pensée pour remonter peu à peu jusqu'à ces cas où le sentiment semble disparaître en perdant son individualité psychologique, mais où on le retrouve cependant sous une autre forme.

Les relations générales de la pensée et du sentiment (qui ne sont des relations de causalité que par leur face objective) sont de toute évidence expérimentale dans les associations d'images et d'idées à base d'états affectifs simples (joie ou tristesse, excitation ou dépression) et l'on assiste ici à une sorte de dilatation ou de contraction exercée par l'état affectif sur les éléments de la vie intellectuelle[1]. On retrouve la même influence, sous une forme atténuée, dans ces cas où les images reposent sur une tendance affective d'ordre plus concret : inquiétude, doute, espoir, regret, etc., ainsi que dans toute cette gamme d'états qui constituent le sentiment religieux. Ces derniers faits sont éclairés d'un jour très intéressant par certains travaux sur les ralentissements de la nutrition et les symptômes psychologiques qui les accompagnent. On y entrevoit notamment que le mysticisme correspond très probablement à une rupture d'ordre spécial de l'équilibre organique. On peut monter plus haut encore sans perdre de vue l'aspect physiologique du fait; jusqu'à certaines émotions[2] à formes nettes : faim, soif, attrait sexuel, en un mot, les aspects simples de l'instinct de conservation et de reproduction. Il serait puéril d'en nier le substrat physiologique, et ce substrat apparaît bien comme l'agent plus ou moins caché qui choisit les substrats des images et qui les rassemble. Pour parler

1. Cf. *Le Sentiment et la Pensée*, 2e partie.
2. On conserve ici, comme on l'a dit précédemment, le mot émotion pour désigner l'aspect subjectif de la tendance.

ici le langage de la psychologie usuelle, après qu'on s'est entendu sur son véritable sens, c'est à l'émotion que les images doivent leur cohérence, non à elles-mêmes, à tel point que, lorsque l'émotion s'exagère ou devient morbide, les associations d'images tendent vers l'absurdité, et que, lorsque l'émotion disparaît, par satisfaction ou autrement, les associations d'images qui l'exprimaient en réalisant idéalement son contact avec les mille contours du monde extérieur, s'effacent pour faire place à d'autres associations provoquées par une émotion nouvelle. C'est très probablement l'évidence du fait qui empêche qu'on lui accorde toute l'importance qu'il mérite. Lorsqu'on a faim on pense à des objets de nourriture, et quand la faim est rassasiée on pense à autre chose. Dans les cas où le rapport est beaucoup plus dissimulé il reste essentiellement le même. Ce sont nos émotions qui associent nos images.

Comment s'opère ce travail? Si nous interrogeons seulement la face consciente du fait, aucune réponse n'est possible et l'on sait pourquoi : la conscience ne nous livre pas cet élément essentiel de toute loi : un transport de mouvement dans l'espace. Il n'y a pas de lois en psychologie; il n'y a que des rapports de simultanéité ou de séquence dans le temps dépouillés de toute signification causale. Nous n'entrons dans la science et dans les lois qu'à la minute où nous nous représentons d'une façon plus ou moins vague les substrats des faits de conscience. L'image pure et simple de l'Obélisque c'est encore l'Obélisque. Cette représentation ne devient un fait proprement psychologique et scientifique à la fois qu'à partir du moment où nous la localisons, non plus sur la place de la Concorde, mais dans un cerveau, en la sous-tendant par un *minimum* de transformations corporelles. Tout ce que la psychologie nous présente donc comme des lois ne doit ce caractère qu'à la part de physiologie, aux mouvements localisés dans l'espace qu'on y ajoute d'une façon plus ou moins ouverte. Le fait de conscience masque alors un support moteur, un concomitant corporel qui fait toute la valeur de cette soi-disant loi. Détachez le fait de conscience de cette doublure, il échappe à la science. La psychologie, réduite à elle-même n'est donc pas une science et ne peut pas en être une; elle ne l'est jamais que par ce qu'elle contient de physiologie latente. Pour nous borner ici au seul cas qui nous occupe, le travail de l'émotion agissant comme agent de l'association des images ne peut prendre les caractères d'une loi que par son côté physiologique. On a du reste ici le choix entre plusieurs hypothèses qui rendent compte, d'une façon plus ou moins approximative, des relations entre les centres organiques, siège des émotions, et les centres sensoriels siège des

images[1]. Mais ce mot émotion doit être pris dans un sens très étendu et qui n'implique pas nécessairement que l'émotion apparaisse à la conscience comme telle. Au-dessous des émotions proprement dites, aisément reconnaissables avec leur individualité affective, on arrive, en effet, à des degrés où l'émotion s'atténue et semble devoir perdre son nom, à des émotions dérivées, d'abord postérieures dans l'évolution, devenues indépendantes par une sorte de scissiparité, et qui entrent en jeu dans les moments de repos des émotions primaires. Les concomitants corporels de ces émotions secondaires sont plus difficiles à saisir parce que ces émotions (ou mieux ces tendances) n'intéressent que des portions limitées de l'organisme et que les plus récemment formées sont peut-être purement intracérébrales, ne se répercutant que d'une façon indirecte sur l'ensemble de nos fonctions. Mais à défaut de certitudes objectives, l'analyse psychologique retrouve ici les origines de ces émotions secondaires et peut en induire l'existence de leurs concomitants corporels. C'est aujourd'hui une banalité de dire que nos émotions supérieures peuvent se ramener, de degré en degré, à nos instincts primitifs. Sans doute il y a un *proprium quid* mais qui s'explique suffisamment par l'hétérogénéité croissante du milieu auquel la tendance a dû s'accommoder. Quand le but est très loitain et semble être devenu une « fin en soi », l'émotion semble alors ne plus exister que pour elle-même, mais si on y regarde de près on retrouve les transformations successives qui ont précédé cet état d'indépendance[2]. Il faut en arriver là à moins de supposer, comme le spiritualisme y arrive bon gré mal gré, que le but de certains de nos efforts est situé hors de l'univers sensible, mais il faudrait dire alors clairement quel est ce but, et montrer comment certains de nos besoins pourraient ne correspondre aucunement, même de la façon la plus indirecte, à notre conservation et à celle de notre espèce présente et future.

Ce concomitant corporel que l'on perd de vue peu à peu, au fur et à mesure qu'on s'élève dans la série des émotions secondaires

1. On sait que pour certains auteurs les images et les sensations auraient des sièges distincts. Cette théorie a été étudiée récemment par plusieurs auteurs, notamment par Sollier. V. *Le problème de la mémoire*.

2. La plus élevée de toutes, l'instinct scientifique, le besoin de savoir pour savoir, apparaît chez l'enfant dès le premier âge, dans le besoin de toucher à tout, d'ouvrir les armoires, de briser des jouets « pour voir ce qu'il y a dedans », et ce besoin de savoir est lui-même une branche issue du tronc primitif de la nutrition. On peut remarquer du reste que chez l'enfant en bas âge les deux instincts curiosité et gourmandise ne se différencient que peu à peu. Il faut cependant ajouter à la curiosité un autre élément également primitif et dont on ne tient pas assez compte : le besoin d'excitations sensorielles.

se retrouve cependant d'une autre façon : sous forme de signes, c'est-à-dire de mouvements systématisés. Depuis Taine, et surtout depuis Ribot, dont la puissante impulsion se fait sentir ici comme partout ailleurs, il n'est plus permis de nier le rôle du signe dans la genèse des abstractions. Là, il est vrai, l'émotion perd son nom et on ne la détache plus que par analyse, mais le côté moteur du fait reste quand même apparent pour qui sait y voir, le mouvement organique se transformant en mouvement musculaire proprement dit. Par quelle transition insensible? Très probablement par la voie du langage émotionnel, par le cri sous ses différentes formes. C'est là que l'émotion commence à perdre son nom pour devenir le signe. Qu'on étudie le signe dans les mouvements de la parole soit extérieure soit intérieure, ou dans le graphisme soit extérieur soit intérieur (puisqu'il y a des amnésies verbales graphiques) ou ailleurs encore, on trouve toujours que l'abstraction s'exerce au moyen du signe, et qu'elle ne peut pas s'exercer sans lui. Chacun de nous, du reste, a sa façon propre d'abstraire, et, chez les sujets non verbaux ou non graphiques, l'abstraction se produit sous la forme d'un symbolisme spécial fait, chez les purs visuels par exemple, de mouvements à l'état naissant des muscles de l'œil, ou, chez d'autres types, par d'autres systèmes de mouvements associés qu'on ne comprend pas dans la catégorie des signes proprement dits, parce qu'ils ne sont pas aisément communicables, et qui, pourtant, sont des moyens d'abstraire. Un pouvoir d'abstraction très puissant peut donc coïncider avec une véritable insuffisance verbale et graphique et l'on s'explique ainsi que certains hommes éprouvent tant de difficulté à exprimer une pensée qui n'est abondante et riche que pour eux seuls. Ils pensent par des raccourcis qui leur sont personnels et non par les signes connus. Le langage et l'écriture laissent toujours passer entre leurs mailles la plus grande partie de la pensée, ce qu'elle a de plus proprement original et d'incommunicable, mais ceux-là souffrent particulièrement d'un contraste entre la richesse de leur élaboration intellectuelle et la pauvreté du résultat parlé ou écrit. Abstraire est une chose, exprimer ses abstractions en est une autre. Certaines habitudes professionnelles développent ces raccourcis symboliques : un mécanicien bien doué, par exemple, utilisera son pouvoir d'abstraction en inventant un engrenage. On sait aussi que les sourds-muets excellent à ce symbolisme moteur tout spécial. Il y a donc beaucoup d'autres formes de la pensée abstraite que celles que nous sommes habitués à prendre pour telles; celles-ci ne sont que les plus sociales, les plus aisément partageables, mais en réalité la pensée la plus dégagée de tout support apparent,

de tout signe parlé ou écrit, repose sur une armature motrice plus ou moins cachée.

Si, maintenant, de la pensée abstraite on redescend un instant dans la perception proprement dite, le mouvement se laisse apercevoir sous forme de contractions de l'organe sensoriel et aussi sous forme de cadres moteurs préformés, le long desquels viennent se disposer les sensations ou les images (ou, pour parler exactement, les substrats des sensations et des images). Percevoir un objet quelconque, une table par exemple, implique la préexistence de certaines habitudes motrices qui conduiront notre regard le long des contours de la table, au lieu qu'il aille s'égarer sur les objets voisins. L'éducation des sens chez l'enfant nous fait assister à la formation de ces habitudes motrices. La conscience du nouveau-né n'est vraisemblablement, en dehors de l'îlot des fonctions organiques, qu'une bigarrure de sensations de tout genre, parmi lesquelles l'ordre ne s'établit qu'au fur et à mesure que ces synthèses motrices, soit héréditaires, soit acquises, se manifestent. Dans le cas particulièrement significatif de la manie aiguë, où la désagrégation de ces synthèses motrices est révélée par la désagrégation des actes de la vie de relation, ces synthèses motrices étant fragmentées en leurs ultimes éléments, la dissociation des images suit le même cours. La conscience du maniaque n'est plus alors qu'un pur chaos, un monde extérieur à l'état brut, non classé, non rendu intelligible par l'intervention des « catégories ». Otez le bâti moteur qui soutient la perception, la conscience n'est plus qu'un bariolage de sensations et d'images fragmentaires, le non-moi non élaboré par le sujet. Chez le paralytique général, on assiste aussi à la dissolution lente de ces synthèses motrices, qui commence, comme dans tous les cas de régression, par les plus délicates et les plus récemment acquises : les mouvements des doigts et de l'extrémité de la langue; la désagrégation intellectuelle suit exactement le même cours. Le pouvoir d'abstraire disparaît d'abord, le champ de la perception se réduit et le malade sombre dans l'incohérence mentale en même temps que dans l'incohérence musculaire. Ces cas grossis nous livrent ainsi le secret que l'individu normal et adulte ne nous laisse voir que malaisément : l'intime liaison du mouvement et de l'association des images [1].

1. Ce mot association des images, qu'on substitue, non sans raison, au mot association des idées, contient aussi une contradiction dans les termes. En réalité, *il n'y a pas d'association des images*. Il n'y a association (au sens d'affinité s'exerçant dans l'espace) qu'entre les substrats physiologiques des images. C'est encore ici un des cas où la psycho-physiologie est obligée de se servir d'une langue qu'elle n'a pas créée et qui la trompe.

Lorsque, pour sauver les destinées de l'esprit, on insiste sur cette idée que le corps est un « instrument d'action » et pas autre chose (ce qui est, du reste, la formule à laquelle aboutit le parallélisme par un tout autre chemin, et dont il tire de tout autres conséquences), et que l'on compare la simplicité apparente de nos agissements corporels avec l'énorme complexité de notre vie consciente, on ne songe pas assez que les mouvements apparents de notre corps ne sont qu'une infime partie de ses mouvements réels, et — sans parler de la vie organique, si prodigieusement variée — des excitations sans nombre que les centres nerveux dirigent vers les organes sensoriels sous forme de « mouvements à l'état naissant ». On a fait allusion plus haut aux mouvements d'accommodation qui accompagnent la sensation la plus simple; ces mouvements accompagnent également l'image, et ils augmentent de complexité avec elle. Entre l'organe et le centre il se produit en réalité un va-et-vient extrêmement rapide et une réaccommodation graduelle qui nous semble immédiate mais qui ne l'est pas en réalité. C'est une question non résolue de savoir si ces excitations centrifuges et ce va-et-vient se produisent pour tous les faits de notre vie mentale quels qu'ils soient, et si ceux-ci sont toujours accompagnés d'une émission centrifuge, d'une sorte de rayonnement qui les répercuterait dans notre système musculaire. On peut le croire, si l'on consent à donner au signe, substrat de la pensée abstraite, l'importance à laquelle il a droit. Il se pourrait, d'autre part, qu'une partie des excitations cérébrales au lieu de descendre dans les muscles se conservât dans le cerveau pour agir d'un centre sur l'autre sous forme d'excitant. La première hypothèse semble la plus vraisemblable. Notre pensée serait alors accompagnée non seulement dans notre axe cérébro-spinal, mais jusqu'à la périphérie de notre corps, de mouvements plus ou moins réduits[1].

Mais les mouvements dont il a été question jusqu'ici ont tous un caractère commun : ils sont postérieurs à l'image; par conséquent

1. Ces mouvements périphériques (apparents ou à l'état naissant) n'ont pas nécessairement une image motrice pour point de départ. La remarque a son importance. Dans la sensation visuelle, par exemple (qui joue un rôle prépondérant dans notre vie mentale parce que c'est par la vue que nous correspondons avec cette zone la plus extérieure de l'univers à laquelle nous sommes le moins adaptés), la courbure du cristallin, l'accommodation, le mouvement des muscles droits et obliques de l'œil, la dilatation ou la contraction pupillaire sont provoqués d'abord directement par l'excitation colorée; les images motrices ne jouent qu'un rôle postérieur. C'est du centre optique que part l'ordre d'accommodation. Il en est de même pour les sensations des autres sens. Si l'on admet, à bon droit, que l'image produise les mêmes effets périphériques que la sensation, on comprend qu'une série d'images visuelles puisse provoquer directement une série d'actes.

ils ne l'accompagnent pas, ils n'en sont donc pas le substrat réel, immédiat, et c'est plus haut encore qu'il faut remonter pour trouver ce substrat. Même si l'on accorde que notre vie mentale entière se projette à tout instant dans le corps sous forme d'excitations centrifuges, on n'a pas atteint le problème à son véritable siège, et l'on peut encore, jusqu'à un certain point, considérer la vie consciente comme quelque chose d'antérieur au mouvement et d'indépendant de lui.

Le parallélisme psycho-physique, quand il prétend enfermer la vie mentale dans un réseau de mouvements si serré que rien de l'esprit ne puisse plus passer entre ses mailles, n'a encore fait jusqu'ici que la première moitié du chemin. Il faut maintenant considérer le corps comme formé de deux zones concentriques. L'une, la zone centrale, formée par le système cérébro-spinal, ou plus simplement par le cerveau; l'autre, la zone extérieure, formée par le reste du corps. Or, tous les mouvements dont il a été question jusqu'ici siègent dans cette seconde zone; le fait de conscience ne les accompagne pas, il les précède, et son véritable siège, son substrat réel, s'il en a un, est donc ailleurs, dans cette zone intérieure considérée comme le centre d'où ces excitations sont issues.

Le substrat du fait de conscience n'est donc pas le mouvement musculaire, il ne peut se trouver que dans les centres d'où il émane, et il ne s'agit donc plus ici de mouvements musculaires, mais d'échanges intracellulaires qui sont eux aussi des mouvements. Les mouvements apparents que la psycho-physiologie décrit comme les substrats des faits de conscience ne peuvent être pris pour tels que provisoirement, et si l'on sous-entend qu'ils existent en premier état, sous forme de miniature symbolique, dans la zone centrale, et que c'est là, et là seulement, que se trouve le conditionnement immédiat de la vie consciente. Le véritable domaine du parallélisme est donc, pour le côté physique, la physiologie du système nerveux central : la cellule considérée comme siège de transformations dont la sensation élémentaire est l'aspect subjectif, et les propriétés générales du tissu nerveux, dans les relations des centres les uns à l'égard des autres.

Or sur ces points on ne sait encore que peu de chose; l'anatomie et les fonctions du cerveau ne sont connues que d'une façon très grossière, et sans rien qui autorise jusqu'ici le parallélisme à une prise de possession incontestable. En un mot la psycho-physiologie, en même temps qu'elle arrive en face de la véritable solution du problème qu'elle a posé, est obligée de convenir en même temps de son impuissance tout au moins provisoire.

Du reste, en admettant que les fonctions du cerveau lui deviennent familiers jusque dans leurs moindres détails, elle n'y découvrira jamais le fait de conscience. Le cerveau ne lui livrera jamais que du mouvement et elle ne pourra que s'approcher de plus en plus de ce point limite où le fait de conscience vient se juxtaposer étroitement au fait corporel sans pouvoir être saisi. Elle pourra distribuer la conscience sur les fonctions cérébrales d'une façon de plus en plus vraisemblable, mais toujours, en fin de compte, radicalement hypothétique. On pense avoir déjà suffisamment constaté ici que le fait de conscience est à jamais hors des prises de la science. Tout ce que la psycho-physiologie pourra donc faire, au fur et à mesure de ses progrès, c'est de montrer que les fonctions cérébrales expliquent complètement la vie. Non seulement notre vie prise à un moment donné, découpé arbitrairement dans la fluidité du réel, mais notre vie entière, la vie du corps considérée non seulement comme instrument d'action, mais comme instrument préparateur de l'action, sans qu'il soit besoin d'attribuer au transcendant cette élaboration de nos actes, la pensée n'étant que la traduction interne de ce fourmillement physico-chimique qui aboutit (totalement ou en partie) à l'activité proprement dite et ne pouvant pas être autre chose. Si le corps (la zone extérieure) vit dans le présent, on peut donc dire que le cerveau vit dans le passé et dans l'avenir, en tant qu'il conserve de l'activité passée et élabore de l'activité future. Une partie seulement de ces innombrables mouvements préparés sous forme de miniatures symboliques, descend dans nos muscles pour se dilater, s'étendre dans l'espace extérieur, et y tracer un sillon qui nous paraît très minime à côté de ceux que nous avons décrits en tous sens dans notre univers intracérébral. De là l'énorme disproportion entre notre activité réelle et notre pensée, c'est-à-dire entre nos mouvements musculaires et l'intense fermentation de nos centres.

De toute façon, c'est à la sensation et à l'image qu'il faut remonter pour trouver le véritable substrat de la vie consciente, car, en dehors de la sensation, cette vie consciente est tout entière faite d'images : images des sens proprement dits pour l'imagination et la mémoire, images musculaires pour l'abstraction à ses divers degrés, images de la vie organique pour nos états affectifs et nos sentiments. Ces images sont nettes, localisées, objectivées, organisées en séries pour cet ensemble de faits qui constitue la pensée; elles sont diffuses, non localisées non objectivées pour cet autre ensemble de faits qui constitue le sentiment sous toutes ses formes, depuis l'état affectif jusqu'à l'émotion de formation secondaire.

Le sentiment peut être alors considéré comme un effort d'adap-

tation plus ou moins vague et intense qui ne trouve sa voie qu'après une élaboration plus ou moins longue dans les centres sensoriels. C'est là qu'il se divise et se réfracte pour ainsi dire en s'accommodant aux détails du monde extérieur, qu'il prend la forme de réactions définies appropriées aux circonstances, c'est en un mot pendant ce stage qu'au lieu de se dépenser en une réaction aussi confuse que l'excitation originelle, il prépare les mille mouvements délicats qui nous permettront de suivre tous les contours de notre milieu.

En tout cas, quel que soit le fait de conscience considéré, il est toujours un composé de sensations et d'images et si la vie mentale a un substrat immédiat il ne peut être qu'à leur siège.

D'autre part, pour les raisons qu'on a dites plus haut, il est impossible de prouver expérimentalement que la sensation et l'image aient un siège, ou plutôt un concomitant physiologique; nous aurons beau tourmenter la cellule de toutes les façons, elle ne nous montrera jamais que des mouvements physico-chimiques. Mais l'hypothèse presque universellement admise qui place dans la cellule nerveuse le conditionnement immédiat de la sensation est également valable pour l'image, puisque celle-ci jouit, dans son rapport avec le mouvement musculaire, de propriétés identiques à celles de l'image.

Il est vrai qu'on attribue à l'image une sorte de capacité de choix qui la soustrairait, dit-on, au déterminisme physiologique. Il semble cependant difficile, comme on l'a dit en commençant, de voir dans l'image simple, aussi bien que dans la sensation élémentaire, un choix quelconque. La conscience semble ici aussi passive que possible. Pour qu'il y ait choix il faut qu'il y ait diversité d'éléments, juxtaposition d'images. Mais il est très difficile de parler pertinemment de faits de ce genre. La sensation et l'image élémentaires sont en réalité de pures fictions psychologiques comme l'arc réflexe est une fiction biologique, et l'on n'a peut-être que trop abusé des unes et des autres. Toutefois on peut remarquer que la cellule vivante, dans laquelle l'instabilité de la matière vient se concentrer sous sa forme la plus exquise, rend autre chose que ce qu'elle a reçu. Elle a sa vie propre; elle étend autour d'elle ses prolongements avec une sorte d'indépendance. On peut donc voir dans cette autonomie relative l'élément pour ainsi dire atomique de ce qui deviendra le choix lorsqu'il s'agira non plus d'une cellule artificiellement isolée (sensation ou image élémentaire), mais d'un système de cellules ayant une individualité biologique réelle. Pourquoi, toute arrière-pensée de transcendant étant écartée ici comme inutile, ne veut-on pas voir

dans l'indétermination du processus physiologique, dans l'hésitation du tissu nerveux excité, le substrat de ce qu'on appelle le choix?

La liberté (non en tant que fait psychologique, mais en tant qu'elle aboutit à du mouvement, à de l'acte) se retrouve encore ici, mais sous sa forme objective, atomique, pour ainsi dire; elle n'a son caractère psychologique que dans la conscience, c'est entendu une fois pour toutes, mais son substrat existe, comme on a déjà essayé de l'établir plus haut par une autre voie, à tous les étages de la vie corporelle. Il y a donc, dans la conscience des points de choix (bien que ce mot de points soit ici bien dangereux par la confusion qu'il encourage), comme il y a de la contingence à tous les plans de l'organisme, dans ces systèmes superposés et emboîtés de tendances qui constituent l'être vivant. Il est vrai qu'on attribue ainsi à la conscience un caractère strictement épiphénoménal. Elle est radicalement inactive comme le corps est, de son côté, radicalement insensible. En examinant la question de l'automatisme, nous avions dû nous préparer à cette constatation qui n'est que la contre-partie de l'autre, enveloppée *a priori* comme l'autre dans le principe d'hétérogénéité psycho-physique. L'exploitation rigoureusement logique de ce principe doit suffire, du reste, à établir cette double théorie; les preuves de fait, dans la mesure où elles sont possibles (et, encore une fois, il n'y a pas de véritables preuves de fait en ce qui concerne la conscience) ne pouvant intervenir ici que comme un procédé accessoire de conviction.

Qu'importe du reste que la conscience soit un épiphénomène si l'on accorde que le corps et l'esprit ont véritablement partie liée, si l'on applique si exactement et si totalement le mental sur le physique que, lorsque nous disons : notre conscience, on puisse traduire : notre cerveau. Notre cerveau c'est nous. Si c'est notre cerveau qui agit, c'est nous-même qui agissons. Mais on considère obstinément le corps comme une chose étrangère, extérieure à nous, et c'est l'esprit auquel on réserve le nom de moi. En admettant que cela soit vrai lorsqu'il s'agit de nous-mêmes, c'est faux, aussitôt qu'il s'agit d'autrui. Le moi doit donc être considéré comme double. La conscience est autre chose que les mouvements intimes de nos cellules, mais les deux ordres de faits sont inséparables, ou plutôt c'est le même fait vu soit du dedans, soit du dehors. On croit cependant, car les préoccupations morales sont toujours latentes sous les problèmes psychologiques, que, parce qu'on parle de conscience épiphénomène, notre corps aille aussitôt nous échapper pour se diriger sans frein et sans contrôle vers le mal. Retrouvons ici le préjugé séculaire, la crainte et la méfiance du corps. Quand l'Église se méfiait du corps (et nous

savons à quel sens elle restreignait ce mot, puisqu'elle n'y comprenait pas les fonctions supérieures qu'elle attribuait à ce pseudo-corps, l'esprit), elle sous-entendait, non sans raison, que ces fonctions basses avilissent si on ne les domine par d'autres, que ce vers quoi tend le corps, ainsi réduit à ses parties basses, est à la fois désirable et dangereux, et que le vrai bien est en somme pénible et peu attrayant. Les immenses difficultés de la lutte pour la vie au Moyen âge, un sens profond de la conservation de l'espèce à tout prix, avaient établi ce préjugé alors bienfaisant, mais qui n'est plus aussi nécessaire, car les sacrifices que l'individu doit faire à l'espèce sont devenus moins pénibles au fur et à mesure du progrès, et nous en arrivons même à concevoir que dans certains cas ces sacrifices soient inutiles et même dangereux; le discrédit croissant de l'ascétisme en est une preuve. Nous serons d'autant plus portés à accepter pour bonnes en soi les exigences de notre corps, son vouloir-vivre, que nous enfermerons dans ce mot, le corps, les fonctions supérieures, régulatrices et directrices des fonctions basses, des appétits, comme on disait autrefois. C'est sur ce pivot, l'extension du sens du mot corps, que tourne en somme la transformation de l'éthique, et ce que nous en avons vu jusqu'ici n'est que peu de chose auprès de ce qui se prépare. Mais ce grand mouvement est encore extérieur à la philosophie, il s'opère jusqu'ici par une évolution lente et admirablement logique de nos institutions et de nos mœurs qui n'a pas encore réagi sensiblement jusque dans la morale courante, encore paralysée sous le poids de son héritage théologique et métaphysique.

Pourquoi nos fonctions cérébrales, des plus simples jusqu'aux plus complexes, n'auraient-elle pas, par elles-mêmes, la propriété de tendre au mieux? Elles l'ont, cette propriété, puisqu'en fin de compte le corps s'adapte et se perfectionne et que l'individu et l'espèce poursuivent vaille que vaille leur chemin. Ce qu'on appelait jadis l'acte de foi en la Providence peut donc se retrouver ici sous forme d'une affirmation optimiste, d'un acte de confiance en un principe extérieur de perfectionnement sur lequel nous n'avons aucune prise directe, mais qui s'incorpore dans cet acte de foi qui en devient ainsi le symptôme ultime. *In Deo vivimus, movemur et sumus.* Cela ne nous empêche pas d'être aussi nous-mêmes. Nous dépendons des lois de l'univers, c'est certain, et un changement de quelques degrés dans la température du soleil peut nous détruire tous; mais les lois de l'univers s'opposent aussi à elles-mêmes en s'incarnant en nous et en prenant la forme de notre propre industrie. Si l'on l'on veut accepter pour ce qu'elle est cette théorie de la conscience épiphénomène — et l'on verra alors qu'elle se disculpe des lacunes

qu'on lui reproche et qu'elle n'autorise plus certaines préventions — il faut, non pas faire courir, pour ainsi dire, notre corps vers notre pensée comme vers un but extérieur à lui, mais juxtaposer, dans une sorte d'aperception immédiate, l'ultime fait de conscience — le nouveau venu toujours imprévu et imprévisible — avec le dernier effort de la vie organisée pour être et s'organiser davantage, en sorte que l'un et l'autre aillent de pair sans que l'un dépasse l'autre, et ainsi de suite à l'infini.

VI

On n'a pas encore produit contre l'épiphénoménisme une seule objection sous laquelle on ne puisse retrouver soit un des préjugés d'origine théologique sur lesquels on a insisté plus haut, soit une conception inadéquate de cette théorie. On s'est demandé notamment pourquoi, puisque la conscience ne joue aucun rôle dans l'évolution de l'univers, la nature ne l'a pas supprimée ainsi qu'elle a coutume de faire pour les organes inutiles. C'est mal comprendre le principe d'hétérogénéité qui s'oppose à ce que nous rangions la conscience parmi les choses. La nature n'a pas pu la supprimer puisqu'elle n'a pas de prise sur elle; la nature se débarrasse de ses charges inutiles et la conscience ne lui coûte rien. Elle ne lui donne rien comme elle ne reçoit rien d'elle; et pour reprendre encore une comparaison relativement inexacte, la conscience ne coûte pas plus à la nature que la lumière ne coûte à l'électricité. La lumière est ici un épiphénomène qui ne dépense, en tant que lumière, pas un atome d'énergie. La conscience naît pour le sujet, et pour le sujet seul, au moment où se produisent certains échanges intracellulaires, mais ces échanges ont leur histoire complète dans l'univers objectif, et ils y poursuivront à jamais leurs destinées. La nature n'avait donc pas à supprimer la conscience parce que précisément que son ingérence n'est qu'illusoire, bien que du reste tout se passe *comme si* cette ingérence se produisait véritablement. Si la conscience a un rôle, il est d'une toute autre sorte, et le mot de rôle, du reste, ne convient que faute de mieux.

Mais, peut-on dire, la conscience joue tout de même un rôle et, si elle n'existait pas, quelque chose serait changé dans l'univers des corps. En effet la conscience apporte au moins dans l'univers les signes extérieurs par lesquels elle s'exprime; elle le modifie donc en cela; si la conscience était rigoureusement inactive, il n'y aurait pas de psychologie; ne serait-ce donc qu'en tant qu'elle provoque

ces expressions verbales, la conscience agit comme une cause.

On a accepté ici en commençant l'hypothèse de l'automatisme conscient (en donnant au mot automatisme un sens qui implique ces formes supérieures de l'activité où l'automatisme prend l'aspect d'un dynamisme), mais nous devons aussi penser que, cet automatisme fût-il totalement inconscient, il y aurait quand même une psychologie, et pas plus en cela qu'en autre chose le monde ne serait changé. On peut en effet concevoir de purs automates inconscients qui parleraient de leurs états de conscience, et, comme on l'a dit plus haut, nous ne sommes pas absolument sûrs qu'il n'en soit pas ainsi hors de nous; les paroles qui expriment les faits de conscience ont en effet leur point de départ non pas dans le fait de conscience, considéré comme une cause, comme un fait nouveau, mais dans les excitations qui les conditionnent. Ces automates sans âme parleraient pour agir et réagir sur eux-mêmes et entre eux, pour se communiquer de l'énergie à travers l'espace interposé et Descartes aurait écrit quand même le « je pense, donc je suis ». Nous supposons que dans l'appareil qui émet et dans celui qui reçoit, au point de départ des paroles et à leur point d'arrivée, siège ce témoin intérieur qui est la conscience; soit, mais ces témoins intérieurs ne communiquent pas entre eux. Ce sont les corps qui se parlent et ils ne se parlent que pour relancer les uns sur les autres, après les avoir élaborées, non des sensations, mais des excitations reçues. Ce sont là les procédés les plus récents et les plus subtils lentement créés par l'évolution pour multiplier les moyens d'action de l'être organisé sur son milieu, et la conscience, si elle les connaît à sa manière, n'y ajoute rien. Le fait devient plus évident quand, au lieu de s'en tenir aux formes supérieures du signe, on en suit l'évolution à partir de ces formes élémentaires de l'émotion qui se manifestent par des réactions musculaires très apparentes. Dans la douleur par exemple, le cri accompagne l'émotion, il n'est pas produit par elle. Il est une réponse toute réflexe à des excitations toutes physiques, et cette réponse réflexe peut être inconsciente. Le fait de conscience est surajouté comme le bruit que fait une branche lorsqu'on la brise; le bruit signale la transformation qui s'opère dans le tissu ligneux, il ne la provoque pas. Il en est de même de la parole et d'une façon générale de tous les signes qui semblent dénoncer les formes supérieures de la vie consciente; dans la réalité ce ne sont pas ces faits de conscience qui provoquent ces signes, mais leurs substrats, le

1. On peut voir par là que la théorie W. James-Lange est peut-être une réaction trop radicale contre l'ancienne théorie des émotions. En réalité, les signes

fait de conscience pouvant lui-même être absent[1]. Pas plus là qu'ailleurs nous n'avons le droit de le glisser dans le réseau des transformations de la force; mais il ne faut pas oublier de faire entrer aussi dans ce réseau l'effort même par lequel nous cherchons à lui résister quand des préjugés incomplètement éliminés nous portent à voir dans une conception du genre de celle-ci une menace contre le développement de notre individualité vitale ou, si l'on veut, morale.

Si l'on admet que toute image est conditionnée (non produite) par certains phénomènes corporels, faut-il aller jusqu'à dire, comme on l'a fait récemment, qu'elle a « une dimension, une forme, une localisation topographique »[1]. A première vue, non, si nous voulons rester fidèles au principe d'hétérogénéité psycho-physique. Il est certain que toute excitation, lorsqu'elle a gagné les centres, y produit des modifications qui sont dans l'espace, qui ont une dimension et une forme différentes de celle que produirait tout autre objet, et que le physiologiste, s'il était muni de moyens d'investigation suffisants, pourrait reconnaître et distinguer telle excitation comme correspondant à tel objet donné et non à un autre. C'est en ce sens que M. Pierre Bonnier a pu dire, d'une façon très suggestive, que « les idées, les sensations ont une forme, comme les images sensorielles elles-mêmes ». Mais c'est ici que nous trouvons le point limite que la psycho-physiologie ne semble guère pouvoir dépasser sans s'amputer de la moitié d'elle-même et n'être plus qu'une pure physiologie. Une physiologie, du reste, encore plus qu'aux trois quarts hypothétique, mais qui nous est, il faut l'espérer, promise par l'avenir en tant qu'explication purement objective des phénomènes les plus complexes de la vie organisée dans ses rapports avec l'univers. De ce point de vue théorique on a le droit, jusqu'à un certain point, d'appeler avec M. Bonnier, images les impressions produites sur les choses par le cerveau, mais il est plus commode de réserver à ces impressions un autre nom puisqu'il est communément admis que l'image désigne l'aspect subjectif du fait. Il est vrai que, de cet aspect subjectif, la science n'a pas à tenir compte,

extérieurs de l'émotion sont déjà postérieurs à l'apparition de l'émotion dans la conscience. Ce sont des faits de la deuxième zone, et les concomitants *immédiats* de l'émotion sont dans la zone centrale.

1. Cf. Dr Pierre Bonnier. *L'Orientation*, Paris, 1900. — *Le sens des attitudes*, 1904. Nous faisons ici allusion à une polémique qui s'est poursuivie entre M. Pierre Bonnier et M. Claparède. Cf. Dr Édouard Claparède, *Avons-nous des sensations spécifiques de position des membres?* Année psychologique, 1900. — Dr Pierre Bonnier, *Le sens des attitudes*. Nouvelle iconographie de la Salpêtrière, n° 2 (mars-avril 1902). — Dr Ed. Claparède, *A propos du soi-disant « sens des attitudes »*, Nouvelle iconographie, n° 1 (janvier-février 1903).

qu'il n'existe pas pour elle et qu'en un mot une psychologie rigoureusement scientifique ne peut être qu'une physiologie. Mais la psychologie n'est-elle pas précisément autre chose et plus peut-être qu'une science proprement dite : la juxtaposition de plus en plus heureuse et vraisemblable de séries de faits hypothétiques à des séries de faits objectivement certains. C'est bien là ce qui lui fait cette situation difficile et sans analogue qu'elle doit cependant conserver sous peine de perdre son nom. Tout son effort ne peut être, — et c'est là ce qui fait la force et l'intérêt du parallélisme, — une fois le compromis accepté, que de lui rester strictement fidèle. En somme, nous retrouvons, dans la tentative qu'on vient de critiquer, mais en sens inverse, la dialectique fondamentale de l'idéalisme et le cercle vicieux où il s'enferme. L'idéalisme dit : il n'y a que des faits de conscience, donc, les choses sont des images. Le matérialisme (car nous sommes ici dans le matérialisme pur) dit : il n'y a que des mouvements, donc les images sont des choses. Dans l'un et l'autre cas on se place d'emblée hors du sens commun, hors de cette double affirmation du sujet et de l'objet que le parallélisme accepte une fois pour toutes. Tout son effort doit être de poursuivre prudemment sa route à égale distance de ces deux engrenages métaphysiques d'où l'on ne peut plus sortir quand on s'y est laissé prendre.

Il est bien vrai que nous ne pouvons nous représenter les faits de conscience que comme des choses, mais il est également vrai que les faits de conscience ne sont pas des choses. Nous ne pouvons pas penser à nos états de conscience sans les matérialiser, et le fait de conscience, en tant que tel, ne peut pas être représenté. Pourquoi? Parce qu'il n'existe extérieurement à nous que des choses et que la conscience n'a de rôle que comme signe intérieur de la marque que les choses viennent produire sur nous et des réactions qu'elles y provoquent. Il est donc à la fois très logique et très dangereux de restreindre ainsi le mot image à un sens purement physiologique : logique du point de vue rigoureusement scientifique, dangereux de ce point de vue pratique où la psychologie doit se maintenir.

Mais cette discussion a encore l'avantage de mettre un autre point en évidence. Les faits de conscience, en tant que tels, ne peuvent être conçus que comme des choses; pour nous représenter, par exemple, une association d'images, un sentiment, etc., nous sommes obligés d'imaginer de petits objets ayant une forme plus ou moins nette, une dimension relative, etc.; où l'erreur commence et devient très dangereuse c'est quand nous commençons à mouvoir ces petits objets fictifs, sorte de réduction simplifiée des objets réels, dans un espace imaginaire, et que nous les considérons comme agissant

les uns sur les autres pour attribuer ensuite à ces mouvements imaginaires une efficacité pratique sur le mouvement réel. En d'autres termes, nous avons le droit, puisque nous ne pouvons pas faire autrement, de nous représenter les états de conscience comme des choses, mais à condition de ne pas leur accorder des propriétés qu'ils ne possèdent pas. Il est donc illicite de les concevoir comme des choses mouvantes, douées de force, opérant dans une sorte d'hyperespace qui aurait des dimensions et qui ne serait pas l'espace, parce que nous attribuons ainsi à la conscience des propriétés qui ne sont pas en elle, mais dans le corps.

Toute l'erreur du spiritualisme[1] est là : doter artificiellement la conscience de mouvement pour refuser ensuite au corps ces propriétés motrices qu'on a mises dans la conscience. Nous avons fait remarquer en commençant que l'effort du parallélisme consiste présentement en ceci : faire rentrer dans son lieu réel, le corps, ce bâti imaginaire que les siècles ont construit, sous le nom d'esprit, pour y loger les fonctions supérieures du corps. Au fur et à mesure du progrès, en même temps que les fonctions du corps devenaient mieux connues, ce bâti imaginaire a pris une ressemblance de plus en plus grande avec notre corps réel. Cette évolution de l'idée de l'esprit est bien curieuse et mériterait d'être étudiée de très près. L'esprit a toujours été conçu comme une chose, mais la chose prend une ressemblance de plus en plus frappante avec notre organisation physique. Dans le vague des imaginations primitives on voit se dessiner peu à peu une sorte de distribution dans l'espace analogue à la situation de notre cerveau par rapport au reste du corps. Les locutions populaires lorsqu'elles expriment le jeu des différentes propriétés de l'âme les classent, topographiquement, en fonctions hautes et fonctions basses. « Factum est cor meum sicut cera liquescens in medio ventris mei », dit l'Écriture. Est-ce d'un fait de conscience ou d'un fait corporel qu'il s'agit ici, ou de tous les deux à la fois, d'une sorte d'obscur parallélisme? Quand le spiritualisme s'est formulé comme doctrine psychologique, il s'est enfoncé dans cette voie, il a déclaré une fois pour toutes que l'esprit est hors de l'espace, et cela dit, il a toujours agi, à l'égard de cet hyperespace, comme s'il était un espace réel. Il a constamment fait ce que M. Bonnier appelle ingénieusement « de la géométrie sans l'espace ». Il était facile dès lors de refuser délibérément au corps toutes les fonctions motrices supérieures, la liberté par

1. On a vu que le mot spiritualisme désigne ici l'ensemble de ces doctrines dans lesquelles la conscience est soustraite, en totalité ou en partie, à un conditionnement physiologique.

exemple, puisqu'on avait un pseudo-corps, l'esprit, tout prêt à les abriter. On pouvait hardiment mettre dans la pensée la cause réelle de l'acte, en la faisant évoluer tout à l'aise dans un pseudo-cerveau, qui était le siège de toutes sortes de mouvements, bien qu'on eût déclaré qu'il n'existait nulle part. Au fond, même sous les formes les plus ingénieuses, le transcendant n'a jamais pu éviter cet écueil : expliquer la vie de l'esprit par des métaphores, et prendre ensuite ces métaphores pour vraies, pour d'autant plus vraies qu'elles prennent davantage le caractère d'une physiologie déguisée. Le procédé serait sans inconvénient si tout ce qui est accordé à cette physiologie fictive n'était soustrait au corps réel. Plus on examine les solutions fournies par le transcendant, mieux on voit ce qu'elles ont d'inacceptable et d'arbitraire, mieux on comprend que le spiritualisme n'a jamais pu être chose qu'une fiction physiologique, plus ou moins ingénieuse.

Sous sa forme la plus récente, et tel qu'il a été défendu par un talent hors de pair, il aboutit à établir en projection, pour ainsi dire, sur le corps, un autre corps, qu'on déclare, il est vrai, incorporel, mais qu'on dote de toutes ces formes complexes et supérieures du mouvement que la science tend de plus en plus à reconnaître et à localiser dans le cerveau. « L'esprit, nous dit-on, parcourt sans cesse l'intervalle compris entre le plan de l'action et le plan du rêve[1]. » L'esprit devient donc ici une chose mobile, qui circule dans l'espace. On nous parle ailleurs d'un « état virtuel que nous conduisons à travers une série de plans de conscience différents jusqu'au terme où il se matérialise dans une perception actuelle ». La conscience devient une chose étendue « qui se dilate, qui embrasse des images de plus en plus nombreuses ». On loge les souvenirs dans une sorte de cône, ouvert à son extrémité inférieure par laquelle s'échappent les images. Il est vrai que ce cône, que ces plans de conscience « existent virtuellement, de cette existence qui est propre aux choses de l'esprit ». Soit, mais le mouvement qu'on y installe provoque cependant des actes réels, et, dès lors, que peut-il être, sinon du mouvement réel, dans de l'étendue réelle, et que peut-on voir d'autre, dans ce cône, dans ces plans de conscience, dans ce va-et-vient des images, sinon une pure fiction en vertu de laquelle on établit extérieurement au corps celles de ces fonctions qu'on juge compromettant de lui accorder? On nous montre ainsi un corps, ou, si l'on veut, un cerveau, dont une partie des organes sont hors de lui, et qui aurait,

1. Ces citations et les suivantes sont empruntées au livre de M. Bergson, *Matière et Mémoire*.

pour ainsi dire, ses principales fonctions dans l'hyperespace. La psycho-physiologie elle-même tombe à chaque instant dans cette erreur de considérer l'esprit comme une chose matérielle et mouvante, mais elle n'en est pas dupe, et elle prétend tout au moins éviter le danger de laisser la conscience emprisonnée dans les métaphores dont elle ne peut éviter de se servir.

Ici, la fiction spiritualiste en atteignant un degré supérieur de complexité et de vérité apparente se rapproche en même temps de plus en plus, et jusqu'à n'en n'être plus séparée que par une cloison tout artificielle, de la forme même du corps. Retournez ce cône, rentrez-le dans son lieu réel, le corps, renversez-y ces plans de conscience, et ces mouvements des images, et vous retrouvez alors, à peu de chose près, le tableau de la vie consciente que fournit la psycho-physiologie. Ces plans de conscience, ce sont nos tendances superposées, ces images circulantes, ce sont les mouvements et les échanges intracellulaires, et ainsi de suite; l'esprit en prenant de plus en plus la forme du corps a fini par y rentrer tout entier; vous évitez dès lors cet écueil de confondre en maint endroit la conscience avec le mouvement, de soustraire le mouvement à l'étendue et l'étendue à l'univers, de transformer arbitrairement du mouvement imaginaire en mouvement réel, et, laissant chaque chose à sa place, vous avez rendu au corps tout ce qui lui appartenait en propre, sans rien ôter à la conscience de ce qui est véritablement à elle.

Si l'on prend le parallélisme psycho-physique comme il doit être pris, c'est-à-dire dans son entier et sans demi-mesures, en laissant le principe d'hétérogénéité fonctionner librement sur toute l'étendue de la vie physico-mentale, les objections qu'une critique trop superficielle peut lui adresser disparaissent donc l'une après l'autre. Il ne supprime rien de la vie mentale et il conserve à l'introspection elle-même toute sa valeur pratique en la considérant comme le seul moyen par lequel certains phénomènes intracérébraux peuvent devenir objectivement connus. Pour la psychologie, qui confond encore si souvent l'esprit et le corps, le principe d'hétérogénéité, base du parallélisme, joue le rôle d'un admirable instrument d'analyse en empêchant toute confusion entre les propriétés du corps et celles de la conscience, toute interaction plus ou moins dissimulée entre ces deux séries de faits irréductibles. La causalité se trouve ainsi localisée dans le seul monde sensible, la vie consciente obéissant à des lois propres, si tant est qu'il y ait lieu d'employer ici ce mot, lois purement métaphysiques, en tout cas, et qui ne sont ni

comparables ni assimilables à celles qui régissent la matière et l'étendue. La psychologie physiologique cherche dès lors à juxtaposer de plus en plus étroitement, aux séries de mouvements corporels dont la science découvre peu à peu la cohérence, des séries de faits de conscience hypothétiques en principe, et sur lesquels, en tout cas, l'expérience n'a pas de prise. Un positivisme rigoureusement orthodoxe devrait peut-être condamner l'usage de cette hypothèse, mais une pareille attitude serait intenable en l'état présent des choses et, bon gré mal gré, il faut accepter un compromis auquel on trouve avantage, en veillant seulement, avec l'attention la plus scrupuleuse, à ce que l'hypothèse se limite au monde des faits subjectifs et ne vienne pas déborder sur la série objective pour y introduire une causalité transcendante, c'est-à-dire impossible en fait. Les agissements du corps, quels qu'ils soient et alors même que leurs antécédents restent provisoirement inconnus, doivent s'expliquer par les seules propriétés de la matière, par les seules lois du mouvement, et, ni dans l'évolution individuelle, ni dans l'évolution spécifique nous n'avons le droit d'admettre que la conscience vienne jouer un rôle; tout effort pour la glisser dans les chaînons de la causalité implique seulement notre ignorance des propriétés de la vie organisée. Mais, en vertu d'illusions et de préjugés tenaces dont on a essayé plus haut de faire l'analyse, on donne à ces antécédents moteurs inconnus, le nom d'esprit sans s'apercevoir que le milieu extra-sensible, dans lequel on fait évoluer et agir cet esprit, est, en fin de compte, aussi matériel que l'autre.

Ces deux doctrines complémentaires de l'automatisme et de la conscience épiphénomène suffisent donc, si l'on a bien compris ce qui précède, à rendre compte de la vie physico-consciente, et la psychologie peut s'y étendre tout entière sans qu'il soit besoin de recourir à l'hypothèse ruineuse, et du reste informulable en langage clair, d'une action soit de la conscience sur le corps, soit du corps sur la conscience. Si l'on avait ici à se préoccuper de morale, on montrerait que la morale ne peut que gagner à une conception de ce genre, car elle se débarrasse ainsi de surcharges qui deviennent de plus en plus lourdes.

Pour le positivisme, qui se place d'emblée dans le monde extérieur, le phénomène corporel n'est pas la cause du fait de conscience, mais il en est le concomitant, la condition, si l'on veut. L'attitude inverse qui consiste à se placer d'emblée dans le monde subjectif, et à considérer par conséquent le fait de conscience comme la condition du phénomène physiologique, est peut-être défendable, mais elle ne l'est en tout cas qu'à condition de ne pas transformer l'antécédent en

causalité, en installant dans la conscience le mouvement et l'étendue. Ni l'idéalisme ni le spiritualisme n'ont jusqu'ici réussi à éviter cet écueil.

On prononce trop aisément le mot de matérialisme lorsqu'il s'agit de la théorie de la conscience épiphénomène; il n'y a pas lieu de l'appliquer au parallélisme; même en admettant, pour quelques instants, que ce mot soit de mise ici, il y a, du reste, plus de matérialisme inavoué dans les conceptions plastiques de l'esprit qui se succèdent depuis des siècles, et qui se réduisent toutes à dénommer esprit les fonctions les plus subtiles du corps, que dans une doctrine qui tend à libérer la conscience des nécessités qui pèsent sur l'univers sensible. Il est vrai que la conscience, réduite à ses propriétés propres, devient quelque chose d'indescriptible et d'ineffable, d'une valeur incomparable, certes, dans l'intimité de chacun de nous, mais sans existence extérieure. C'est ce qu'elle est en effet; le moi est à jamais muré en lui-même, à jamais incapable de fournir les preuves de son existence, et, lorsque nous croyons qu'il parle et se projette au dehors, c'est notre corps seul qui restitue à l'univers les forces qu'il en a reçues en dépôt.

Cependant tout se passe *comme si* la pensée avait une action réelle sur le corps, *comme si* l'esprit entraînait la matière vers des destinées supérieures, et l'on a vu pourquoi. Les locutions vulgaires peuvent donc être considérées comme pratiquement vraies; nous pouvons continuer, tout au moins provisoirement, de parler de la domination de l'esprit, et autres affirmations de ce genre, si nous entendons par là que certaines fonctions cherchent, en vertu de causes encore mal connues, à prévaloir plus ou moins périodiquement sur certaines autres, et si, au lieu de donner le nom de corps à une partie seulement, et la plus grossièrement apparente, de nous-mêmes, nous considérons notre corps dans son entier, en y comprenant les plus nobles de ses fonctions. Il n'est plus alors un ennemi extérieur à nous et qui cherche à nous asservir, il est nous-mêmes, au même titre que notre esprit, et, en tant qu'êtres vivants, obligés d'entretenir avec l'univers des relations infiniment multiples et subtiles, nous ne sommes pas autre chose que lui. Il est évident alors que notre intérêt supérieur, et tel que nous n'en pouvons pas imaginer de plus désirable, est l'asservissement de nos fonctions basses, mécaniques, par d'autres plus complexes, mieux organisées par l'évolution et principalement par celles que la conscience appelle la grâce et la liberté.

Les désirs que nous éprouvons alors ne sont que la traduction interne de ces efforts par lesquels la matière cherche à se dépasser

elle-même. La conscience raconte à sa manière le triomphe de ces énergies dont la source est ailleurs qu'en elle, dans ces forces préexistantes qui, des extrêmes confins de l'espace et du temps, viennent pendant quelques instants s'incarner en nous, pour y prendre une forme et une direction nouvelles. C'est à ces moments privilégiés que nous sommes véritablement libres, d'une façon non pas seulement virtuelle, mais actuelle, car nous créons alors des formes nouvelles de vie, dont il est faux de dire qu'elles se créent en nous, car ce serait une fois de plus diviser arbitrairement notre corps en deux parties dont l'une serait hors de nous.

André Godfernaux.

LE IIe CONGRÈS INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

(Genève, 4-8 septembre 1904).

Du IIe Congrès International de Philosophie peut-être restera-t-il quelque chose de mieux qu'un congrès de plus, ajouté à tant et même à trop d'autres. Dans son très remarquable discours d'ouverture M. Gourd rappelait comment le Congrès de 1900 avait fait ressortir, en dépit d'apparences décourageantes, la vitalité intense et large de « la philosophie proprement dite, la mère de la psychologie et de toutes les sciences ». Les sept rapports lus et discutés au cours des cinq séances générales, les 97 communications annoncées pour les séances de sections prouvent au moins par leur masse imposante, leur variété, leur foi commune dans la force de l'esprit, que la philosophie, au commencement du XXe siècle, conserve toute sa puissance de séduction et toutes ses espérances.

Les sciences positives ont et méritent une grande popularité : pourtant, même en faisant la part des adhérents que n'attirait pas à Genève le pur amour de la philosophie, un congrès qui réunit quatre cents adhésions environ, qui provoque l'attention sympathique et déférente de toute une population de culture historique et profonde, qui suscite enfin la curiosité internationale, ne permet-il pas de supposer que la philosophie n'a rien perdu de son légitime et antique prestige?

On a encore cette impression que si les philosophes se lisent peu, dit-on, ils s'écoutent beaucoup, et même trop parfois, au gré de ceux que la longueur imprévue d'une discussion force à écourter leurs réponses ou leurs communications. Ils s'entendent surtout beaucoup mieux entre eux que ne le croient les satiriques et le vulgaire, et qu'ils ne le pensaient eux-mêmes à force de l'entendre répéter par leurs détracteurs. A la séance d'ouverture par exemple, après l'audition très écoutée et très applaudie du rapport si riche en aperçus originaux et suggestifs présenté par M. Boutroux sur le *Rôle de l'Histoire de la Philosophie dans l'étude de la Philosophie*, tous les orateurs se déclaraient en complète communion d'idées avec le rapporteur, et manifestaient néanmoins, en constatant cet accord, une surprise, qui seule en somme était surprenante quand on songe à l'unité de recherches, de méthode, d'orientation, et au nombre très limité de conclusions logiques possibles imposées à quiconque pratique la culture intensive de la philosophie générale.

Sous cette quasi-unanimité qui s'est reproduite souvent, se dessinait à gros traits, comme en un instantané sans retouche, la doctrine commune aux congressistes, à savoir une sorte de monisme relativiste et idéaliste, ami très informé des sciences positives mais décidé à revendiquer l'indépendance de la philosophie en tant qu'elle réfléchit sur les conditions de l'expérience, sur la réalité et la perfection de l'esprit. Le programme reste assez vaste pour laisser un champ considérable à la personnalité des penseurs : elle peut notamment s'affirmer par la mise en pleine lumière de tel ou tel point (Windelband), par l'habileté à poser dans des conditions nouvelles un vieux problème (Rauh), par l'heureuse audace dans l'attaque d'une théorie métapsychologique devenue classique, sous la double accusation d'escamotage des principales difficultés et de confusion dans les termes (Bergson), soutenue avec un art si prestigieux, si séduisant, si simple dans ses moyens, dont la suite et la mise en œuvre merveilleusement agile donnent les résultats les plus inattendus, que la philosophie, c'est-à-dire la métaphysique, apparait comme la forme la plus belle, la plus idéale, la plus inévitable aussi, de la prestidigitation. Cette comparaison, faite devant le Congrès dès la séance d'ouverture, a été répétée par M. Bergson avec une grâce souriante, attestant qu'on a eu tort d'écrire que le célèbre auteur du *Rire* méconnait le sourire. Elle acquiert ainsi une autorité nouvelle, et n'a rien de désobligeant si on l'interprète convenablement, *more platonico*, et non à la manière superficielle et inconvenante des Voltairiens. On sait du reste que depuis longtemps cette sotte engeance a disparu.

I

Le copieux programme des cinq journées attribuées au Congrès comportait d'abord cinq séances générales, exclusivement consacrées à la discussion de questions fixées d'avance par le comité d'organisation et introduites par un ou deux rapporteurs. Tenues devant un très nombreux auditoire qui remplissait l'*Aula* de l'Université, successivement présidées par MM. Gourd, Lasson et Darlu, Boutroux et Bergson, Vaihinger (Halle) et Cantoni, Stein et Windelband, elles ont revêtu la forme de conférences ou de lectures d'apparat extrêmement intéressantes, mais dont l'inévitable longueur rendait souvent impossible toute discussion, entravée encore par la présence et les mouvements divers d'un grand public : un philosophe n'est pas nécessairement un orateur.

La première séance générale, très brillante, dissipa immédiatement toute crainte d'insuccès. Après le discours de bienvenue où M. Gourd justifia en excellents termes la réunion du deuxième Congrès et dit les paroles de regrets « en pensant à nos morts, Herbert Spencer et Ch. Renouvier » les paroles de respect ensuite « en pensant à nos doyens », les paroles de félicitations aussi « en pensant à nos jeunes »,

les paroles de bienvenue et de remerciements enfin », — un de « nos doyens, le plus âgé, je crois », mais à la parole « toujours entraînante; toujours jeune », M. Ernest Naville se leva au milieu des applaudissements unanimes et répétés. Dédaignant les vaines et laudatives formules d'usage, il présenta vraiment M. Boutroux *more philosophico* en lui empruntant et en développant cette définition : « La philosophie est l'effort de l'esprit vers l'unité et l'harmonie dans la vie spéculative et pratique de l'humanité ». D'après le vénérable président d'honneur du Congrès, la doctrine de la Création paraît seule bien résoudre le problème de l'unité du principe du monde et de la multiplicité des éléments. Le spiritualisme conséquent et complet, la philosophie de la volonté, dont il entrevoit l'épanouissement prochain, saura sonder la profondeur de cette doctrine. Quoi qu'il en soit, conclut M. Naville en terminant son alerte causerie, il importe de conserver et de développer l'effort de l'esprit vers l'unité et l'harmonie : plus la spécialité des études devient nécessaire, plus la philosophie apparaît comme un des éléments essentiels de la culture de l'esprit, — à condition de ne pas dédaigner l'histoire de la philosophie, ajouterait M. Boutroux. Son rapport, très attendu, en présente une apologie très profonde et qui vise aussi les objections les plus récentes soulevées par l'évolutionnisme. « L'évolution est un concept assez lâche... C'est en outre une hypothèse fort battue en brèche : elle ne peut être imposée *a priori* aux faits qui répugneraient à s'y adapter. » Bien observés, ils ne prouvent pas du tout que le passé n'a plus rien à nous apprendre et, d'autre part, « le présent n'est pas nécessairement la mesure de ce qu'il y a de viable dans le passé ». Sans doute, « la philosophie assimilée aux sciences de purs faits, est indépendante de l'histoire de la philosophie ». Mais ainsi entendue la philosophie ou bien disparaît en se confondant avec la science elle-même, ou ne présente plus « qu'un mélange bâtard de notions scientifiques et d'imaginations subjectives sans valeur et sans intérêt ». L'histoire de la philosophie a donc un rôle à jouer dans l'étude de la philosophie : quel est ce rôle? « Une pensée philosophique de quelque valeur doit présenter deux caractères : elle doit, d'une part, être personnelle, d'autre part elle doit se relier à la pensée universelle. Or à ce double point de vue l'histoire de la philosophie joue un rôle capital. Comment s'éveillent, d'ordinaire, les vocations philosophiques? N'est-ce pas par le commerce assidu de quelqu'un des grands esprits du passé! *Anch'io son filosofo* : c'est en lisant Platon, Aristote, Descartes, Locke, Leibnitz, Hume, Kant, que grands et petits ont, un jour, poussé ce cri qui les révélait à eux-mêmes.... Ce n'est pas en pensant au hasard et sans guide qu'on devient soi-même; c'est bien plutôt en allumant son propre flambeau à la flamme de quelque grand esprit, que, spontanément et en vertu d'une affinité naturelle, on a choisi pour guide.

« L'étude de l'histoire est donc éminemment propre à faire de celui qui en a la vocation un philosophe, et ce philosophe même dont sa

nature individuelle contenait le germe. Elle apparaît comme encore plus indispensable pour empêcher l'individu de s'enfermer dans sa conscience propre, et pour lui apprendre à unir sa pensée à la pensée universelle. Quiconque veut faire œuvre utile et apporter sa contribution au patrimoine humain ne saurait se contenter d'être un penseur original ou distingué. Il fera consister son originalité même à exprimer avec plus de force et de profondeur un aspect de l'universel. Un vrai philosophe est un homme qui accroît l'être et l'étendue de la philosophie.

« Or comment insérer ainsi son œuvre dans l'œuvre des siècles, si l'on n'acquiert une connaissance intime, non seulement des idées isolées, mais de la pensée vivante des philosophes, non seulement des systèmes pris chacun individuellement, mais des liens qui les unissent, des puissances de l'âme que, dans leurs vicissitudes, ils expriment et développent, du progrès de la conscience humaine, dont ils sont et les témoignages et les agents! Ce ne sont donc pas seulement des exemples, des expériences, des suggestions, des avertissements, des matériaux, des documents, que le philosophe demandera à l'histoire de la philosophie; ce sera surtout la participation à la vie générale de 'esprit humain, la méthode pour acquérir, s'il se peut, par son travail d'un jour, une parcelle d'éternité.

« L'histoire de la philosophie est l'ensemble des efforts de l'esprit philosophique, objectivés et saisissables dans leurs résultats.

« La philosophie est l'action même de l'esprit, poursuivant sans relâche, et accroissant de plus en plus la réalité et la perfection de l'esprit lui-même.

« Le philosophe est un homme qui, de celle-là, apprend à contribuer au progrès de celle-ci. »

Après que s'est calmée l'émotion produite par cet exposé où la pensée très personnelle revêt les formes achevées de l'éloquence la plus naturelle et la plus persuasive, tous les orateurs, MM. Windelband (Heidelberg), Stein (Berne), Cantoni (Pavie), de Roberty (Paris), Ivanonski (Kasan), Aars (Christiania), Lasson (Berlin), reprennent et même accentuent la thèse de M. Boutroux sur le rôle essentiel de l'histoire de la Philosophie, contesté seulement en partie par M. Rauh. Celui-ci reproche aux orateurs précédents de glorifier surtout la passé. Le XVII[e] siècle cède à la superstition du passé, le XVIII[e] à celle de l'avenir (la religion du Progrès) : la philosophie de notre temps devrait surtout prendre l'attitude du savant qui part du présent, formule ses thèses, les vérifie et se préoccupe du passé, quand, la découverte faite, il s'agit d'en rechercher les origines et de la situer. « Le savant contemporain n'a besoin de connaître que le passé prochain; l'idéaliste d'aujourd'hui essaie d'adapter son idéal aux besoins de son temps. Ce n'est pas que l'histoire la plus lointaine ne puisse suggérer une idée à l'inventeur; mais elle doit être reprise, au contact de la vie contemporaine. Nous sommes et voulons être des

contemporains philosophant à propos de la science contemporaine notre orientation a changé; nous allons du présent au passé et à l'avenir. L'inventeur a sa tâche limitée et en quelque sorte momentanée, il n'a pas à se préoccuper de continuer la marche générale de l'humanité. »

Il doit souvent même la contrecarrer, quand elle s'oriente vers l'erreur : et la thèse de M. Rauh, « l'avocat du présent », allait trouver le lendemain une sorte de confirmation — et de considérable autorité, — dans la magistrale critique de la théorie du parallélisme psycho-physiologique présentée par M. Bergson. La question, introduite par M. Flournoy en quelques mots alertes, spirituels et précis, fournit à M. Strong (New-York) l'occasion de résumer sa théorie du panpsychisme en vue d'expliquer la relation du corps et de l'âme. Il y a dans le monde réel des organisations psychologiques dont la conscience n'est que l'enveloppe. La perception les dédouble : en réalité il n'y a qu'un seul monde. Pourquoi les choses apparaissent-elles si différentes de la chose en soi? Pourquoi aussi apercevons-nous les vibrations moléculaires du cerveau et non la pensée elle-même? La conscience est symbolique et la perception représentative et non intuitive. Le système nerveux est un appareil d'action, mais il n'y a pas d'action sans connaissance, sans représentation. La perception, faculté pratique et non spéculative, représente la chose en soi dans une matière qui lui est étrangère, avec l'aide d'un mécanisme qui reproduit immédiatement l'objet.

M. S. paraît admettre — comme tous les contemporains — la haute vraisemblance du parallélisme que M. Bergson va discuter dans l'*Aula* où il a fallu se transporter, — tant l'annonce de sa communication attire d'auditeurs. Dès que s'apaise le bruit des applaudissements qui éclatent à l'apparition de M. Bergson et que s'apaisent les chuchotements parmi ceux qui, ne connaissant l'orateur que par ses écrits, se communiquent l'impression profonde que leur produit sa physionomie si expressive, M. B. rappelle la théorie qu'il a exposée autrefois sur la relation de la conscience à l'activité cérébrale. L'état cérébral ne serait pas l'équivalent de l'état de conscience concomitant; il dessinerait seulement les actions virtuelles qui s'y préparent, il en soulignerait les articulations motrices. En ce sens, il y a bien *solidarité* entre l'état psychologique et l'état cérébral, mais non pas *parallélisme*. Dans le travail qu'il communique au Congrès, M. Bergson critique la thèse du parallélisme en elle-même. Il en signale l'origine métaphysique et il examine la métaphysique latente qui s'y trouve impliquée. Quand on parle du cerveau, dit-il, on peut le traiter, ainsi que tout objet matériel d'ailleurs, soit comme une *chose*, soit comme une *représentation*. En d'autres termes, on peut adopter, comme on voudra, la notation réaliste ou la notation idéaliste, à condition de s'en tenir à celle qu'on aura choisie. Or, en exprimant la thèse du parallélisme, tour à tour, dans ces deux systèmes de notation, on s'aperçoit que, dans chacun d'eux, elle implique contradiction. M. B. l'établit en don-

nant sous forme géométrique, en quelque sorte, deux démonstrations qu'on ne pourrait abréger sans leur ôter toute signification. Les lecteurs du volume où paraîtront les Mémoires communiqués au Congrès pourront en admirer l'élégance et la merveilleuse souplesse dialectique : voici du moins les conclusions où elles conduisent M. B. Si la contradiction qu'il a découverte et démontrée, croit-il, échappe d'ordinaire à notre attention, c'est parce que notre esprit oscille inconsciemment entre le réalisme et l'idéalisme, appliquant en même temps au même objet les deux systèmes, ce qui est inadmissible. En somme, l'hypothèse du parallélisme peut, à la rigueur, être conservée en physiologie à titre de *règle méthodologique* signifiant qu'il faudra toujours pousser plus loin l'explication d'un état de conscience par ses conditions cérébrales, mais on ne saurait, sous peine de contradiction, l'ériger en thèse métaphysique, c'est-à-dire en expression de la réalité, car elle n'est intelligible que par une espèce de prestidigitation ou passage sophistique de l'idéalisme au réalisme et réciproquement. La découverte du sophisme, si puissamment élucidé par M. B. produit l'effet d'une révélation, — et aussi d'une libération idéaliste — sur l'auditoire qui fait à l'orateur une véritable ovation constatée par M. Ernest Naville. Pourtant M. Koslowski, en invoquant Wundt, M. Stein, en notant que le choix n'est pas nécessaire entre la représentation et la chose en soi, M. Darlu, en se demandant si l'auteur a tenu compte des représentations obscures, proposent d'intéressantes objections auxquelles, faute de temps, — le photographe attendait les congressistes — M. Bergson ne répond qu'en quelques mots. Ils terminent cette séance, qui comptera comme une des plus importantes du Congrès.

Il a fallu aussi supprimer toute discussion après la lecture des deux rapports sur la *Définition de la Philosophie*, lus à la seconde séance générale. Pour le premier rapporteur, M. Stein, la philosophie, — divisée en philosophie de la nature et philosophie de l'esprit, — a pour objet de découvrir l'unité des lois auxquelles obéissent et la nature et l'esprit. Le second, M. Gourd interroge l'histoire : d'après celle-ci, la philosophie doit être essentiellement une science, et une science ayant un caractère d'universalité. Elle se réalisera d'abord dans la psychologie considérant l'esprit comme la condition immanente et universelle de la réalité donnée en tant que donnée, ensuite dans la métaphysique étudiant les éléments universels constitutifs de la réalité donnée, enfin dans la canonique ou science normative de toutes les disciplines de l'esprit (science, morale, art, loi sociale, religion) ayant pour objet ce qu'il peut y avoir d'universel dans les réactions de l'esprit qui donnent lieu aux diverses disciplines. Peut-on se faire de la philosophie une pareille conception tout en demandant avec M. G., qu'elle exclue le problème de la cause du tout et la recherche des questions transcendantales? C'était, entre beaucoup d'autres, une question à poser au rapporteur si on avait pu discuter son remarquable mémoire : mais

sonnait l'heure de faire le Tour du Petit Lac, avec arrêt à Coppet à l'aller, et, dans le soir entrevoilant l'Alpe, retour très lent vers Genève illuminée, excursion d'une poésie intense et qui avait aussi sa philosophie.

La troisième séance générale s'ouvre par le mémoire magistral, — et fort éloquemment présenté — de M. Windelband sur *la tâche actuelle de la logique et de la théorie de la connaissance par rapport à la science de la nature et à la science de l'esprit.* La première a pour objet l'universel, — la seconde, la science humaine, s'intéresse au particulier. « L'histoire sans doute, formule des lois. Mais ces lois ont un caractère bien différent de celui des lois naturelles. Ces dernières supposent dans les choses une nécessité fondamentale. Les premières, au contraire, ne relèvent que d'une nécessité dérivée. Elles dépendent du particulier, bien loin que le particulier leur soit soumis. Or, de cette importance inusitée du particulier est née une notion dont on chercherait en vain l'équivalent dans les sciences naturelles : la notion de *valeur.* Le physicien ne s'occupe pas de savoir si tel fait particulier est apte à rentrer dans les coordinations qu'il institue. Mais l'histoire ne considère que ceux-là d'entre les faits passés qui lui semblent revêtir une valeur historique. M. Windelband rend ici hommage à Rousseau, qui lui paraît avoir, le premier posé dans sa rigueur le problème des « valeurs ».

« Mais la logique ne doit-elle pas tenir compte de cette distinction si profonde entre les deux ordres de sciences? On ne peut nier que la logique dépende des sciences particulières constituées avant elle. La logique grecque procédait des spéculations d'un Parménide ou d'un Démocrite. La logique moderne procède des méthodes inaugurées par les savants de la Renaissance. Aujourd'hui, avec le développement de la science historique, une nouvelle tâche est créée à la logique. Elle doit faire face, non plus seulement aux sciences naturelles, mais encore à l'histoire. Elle doit satisfaire à l'une et à l'autre des deux grandes disciplines qui composent le savoir humain. Alors seulement elle sera véritablement ce qu'elle doit être : une science de toutes les méthodes selon lesquelles l'esprit parvient à la vérité. »

Cette théorie, — exposée avec autant de clarté que de talent — très « riche de suggestions non seulement logiques, mais métaphysiques », au dire de M. Bergson, qui présidait, provoque une des plus intéressantes discussions qui ait été entendue au Congrès : y prennent part MM. Itelson (Berlin), Lasson (Berlin), Stein (Berne) et Berr (Paris). Ce dernier, faute de pouvoir aborder le détail, veut au moins présenter quelques réserves qu'il considère comme importantes. Il lui semble que la doctrine très belle, très simple, de M. le professeur Windelband est trop simple, justement, trop belle et trop proprement philosophique. Dans le débat théorique qui met aux prises à l'heure actuelle, en tous les pays pensants, les historiens et les sociologues, ou encore l' « ancienne école » d'historiens et la « nouvelle », il y a — particu-

lièrement en Allemagne — des historiens qui se couvrent de l'autorité des philosophes pour défendre la tradition de l'histoire narrative et biographique. M. Windelband est le chef, M. Rickert, M. Hensel, M. Grotenfelt sont les principaux et les plus récents représentants d'une école philosophique qui oppose — à la grande satisfaction des historiens *historisants* — la nature et l'histoire, l'universel et l'individuel, la nécessité et la finalité. En vertu d'un principe excellent, qui veut que la logique ne précède pas la science mais la suive et la sanctionne, que les méthodes naissent non de la réflexion mais de la pratique, on tient volontiers ce raisonnement : « L'histoire existe depuis des siècles; elle a produit des œuvres remarquables; les plus grands esprits se sont attachés à reproduire la suite des événements et à retracer le rôle des individus : la théorie de l'histoire doit être la réflexion sur l'histoire telle que l'ont réalisée les grands historiens ». Tel récent historien est allé jusqu'à dire : « Le maître de l'histoire, c'est Thucydide, et personne ne le dépassera ». Or il y a peut-être là une erreur. La logique de l'histoire doit naître, non de l'œuvre des historiens anciens, considérée comme définitive, mais de l'effort, aussi, des historiens actuels. Il y a des historiens, aujourd'hui, qui cherchent le général. L'érudition, qui prépare la science, a été poussée très loin et a précisé ses méthodes; mais l'histoire-science est encore en formation. On ne saurait, à un moment donné, fixer une science en formation par une logique prématurée. Ce qu'on peut appeler la *synthèse historique*, et qui s'élabore actuellement, c'est la marche progressive des faits aux généralisations, c'est une tentative pour dépasser l'érudition sans retomber dans la philosophie *a priori*, pour démêler les *éléments explicatifs* de l'histoire.

Obligé de s'arrêter, M. Berr ne peut guère qu'affirmer l'existence de ces éléments explicatifs qui sont les articulations scientifiques de l'histoire : il se contente de dire un mot sur l'*institutionnel* et sur ce que comporte en général l'étude même de l'individu dont l'action n'est pas étrangère à toute idée de loi. Il était bon qu'un historien philosophe, — et particulièrement autorisé, — vînt défendre contre une théorie très séduisante, mais régressive en somme, les espoirs très légitimes de l'école qui aspire à fonder l'histoire-science.

La discussion fut très vive aussi, — mais plus longue peut-être que fructueuse, à la suite du rapport qui occupa la quatrième séance et où M. Pareto voulut faire ressortir l'indétermination et le caractère sentimental des termes *individuel et social*. Malgré les tentatives faites pour séparer l'individuel du social (théories du droit naturel, du contrat social) on n'a pu aboutir à établir l'identité des intérêts des individus qui composent une société. « Les hommes dont se compose une société ont donc très généralement certains intérêts qui sont en opposition. Le fait est certain, quelles qu'en soient d'ailleurs les causes; la moindre observation suffit pour le faire connaître, et c'est seulement lorsque le sentiment nous entraîne à prendre nos désirs

pour des réalités que nous pouvons nier l'existence de ce fait. » Quand il en serait ainsi, on se demande si M. P. n'a pas lui-même cédé à des suggestions d'ordre sentimental en condamnant les doctrines (solidarisme) et les institutions (suffrage universel, parlementarisme) propres à atténuer cette opposition, et le mémoire de M. P. a prouvé, — autrement peut-être et beaucoup plus que son auteur ne le voulait — combien en effet il est difficile au sociologue de prendre l'attitude scientifique.

Une réforme de la terminologie diminuera beaucoup cette difficulté : chacun s'en rend si bien compte que la veille la section de philosophie générale avait dû se transporter dans l'*Aula*, où prenait place un très nombreux public, pour entendre les communications de MM. André Lalande et Couturat. On a écouté avec un vif plaisir le très intéressant compte rendu des travaux entrepris sur l'active et heureuse initiative de M. L. pour la constitution du *Vocabulaire philosophique*. Il expose surtout la méthode suivie et les résultats obtenus. Chaque fascicule est soumis à une centaine de savants français et étrangers : les corrections et objections sont centralisées par M. Lalande et contrôlées par la *Société de Philosophie*.

Tout ce qui est concordant entre dans le texte définitif, le reste est mentionné en notes. Cette manière de procéder a permis de faire une curieuse constatation : d'après les observations de M. L., les philosophes s'accordent mieux par écrit qu'oralement, et la méthode du « travail centralisé » est plus fructueuse que la controverse publique. En comparant les opinions émises isolément par des hommes compétents et sincères, on évite l'esprit de contradiction et le goût des points litigieux qui stérilise beaucoup de discussions et l'on peut alors se rendre compte de tout ce qu'il y a d'acquis et de commun dans la conscience philosophique contemporaine. Le vocabulaire en est au 6e fascicule, achevant la lettre D. Mais par suite de ce fait que les premières lettres sont particulièrement chargées, on estime qu'il sera complet en 15 ou 16 fascicules. L'unanime approbation du congrès a fait ressortir l'utilité de ce travail et le mérite de celui qui l'a entrepris.

On a aussi très vivement approuvé le propagateur de l'*Idée de langue internationale*. Le rapport de M. Couturat fait connaître le nombre considérable de sociétés qui ont adhéré au programme dont il a lu le texte, — la déclaration de la délégation pour l'institution d'une langue universelle. Et le lendemain — 8 septembre, en séance générale, le congrès a voté, — à *l'unanimité* — l'approbation de ce texte, le renouvellement du mandat confié en 1900 à M. Couturat, l'adjonction d'un second délégué, M. Stein (Berne). Les beaux travaux et le zèle d'apôtre de M. C. ont dissipé toutes les préventions : nous souhaitons même que le règlement du prochain congrès de philosophie, autorise, à titre d'essai, l'usage officiel de l'*Espéranto*.

Après ces votes, qu'avait aussi précédés une très éloquente conférence de M. Hyacinthe Loyson sur l'Idée de Dieu, commença tardi-

vement la lecture annoncée pour la quatrième et dernière séance générale. Très longuement M. Reinke (Kiel) lut son mémoire sur le *Néovitalisme et la Finalité.* Le Néovitalisme « se place d'une part sur le terrain du mécanisme et d'autre part il ne peut faire abstraction des rapports de finalité dans l'interprétation des phénomènes vitaux... Pour le moment du moins, mécanisme et téléologie sont d'une égale légitimité en biologie à titre de maximes heuristiques, d'hypothèses directrices. Mais quant à affirmer dogmatiquement que la téléologie n'est que cela et qu'en soi les organismes relèvent exclusivement du mécanisme c'est ce que l'on ne saurait se permettre à l'heure actuelle. » Dans le monde des êtres vivants surtout la forme commande à l'énergie, elle est dominante. *Les dominantes* agissent sur l'énergie, l'utilisent en vue d'un but précis : entre elles et l'énergie le lien s'établit par un nexus causal irréductible au passage d'un stade évolutif à un autre. L'éminent botaniste cite à l'appui de sa thèse des exemples habilement choisis, sans convaincre pourtant le second rapporteur M. Giard (Paris) représenté par M. Yung (Genève) qui voit dans les conceptions de R. l'expression de croyances personnelles plutôt que d'hypothèses nécessaires à l'explication de la vie. D'après G. la force vitale est un objet de luxe; l'hérédité et l'adaptation suffisent à expliquer les apparentes finalités de tous les stades évolutifs. Son hypothèse, conclut M. Yung, est plus simple, plus féconde que celle de R. Elle n'introduit pas dans la science un élément inaccessible et n'enlève pas au savant le suprême espoir de réaliser la synthèse du protoplasma.

Pour M. Rauh, il est bon de distinguer avec Y. la science de la philosophie : l'attitude scientifique est caractérisée par la méthode heuristique. Si la doctrine de Y. n'enlève aucun espoir au savant, elle est préférable : la science moderne nous donne une certitude spéciale à chaque science. Elle a découvert la compétence. Au contraire M. G. pose une question philosophique : il a des préjugés contre le vitalisme qui doit être excommunié, tandis que M. Reinke a bien défini l'attitude scientifique, caractérisée par l'idée expérimentale qui sert à prévoir ou à classer les phénomènes. Mais sa conception de la philosophie est douteuse, car celle-ci ne se ramène pas à quelques inductions qui prolongeraient la science. Elle analyse des concepts en vue d'aboutir à la connaissance des limites de notre imagination intellectuelle. On ne peut savoir s'il y a un *a priori* qu'après ce travail de confrontation.

Pour M. Bard, le savant histologiste auteur de la *Spécificité cellulaire*, le débat doit se réduire « au seul problème de la vie protoplasmique et la vie apparaît comme une forme spécifique de l'énergie universelle. Ne confondons pas les substances dérivées, et les substances réellement vivantes. Elles ne sont que les produits divers de l'usine coopérative physico-chimique dont les cellules vivantes sont les ouvriers participants. » M. B. aboutit à une *théorie physique spécifique de la vie* fondée sur la destruction fondamentale de la force vitale en œuvre dans les cellules reproductrices, et de la force vitale

de ces cellules corporelles, théorie séduisante, établie sur des travaux considérables et que nous ne pouvons que signaler ici. On en lira un très clair exposé dans l'opuscule de la collection *Scientia* publié par M. Bard.

II

Dans les sections qui ont fonctionné au nombre de cinq, le programme était irréalisable, même si les présidents[1] avaient pu faire observer le règlement limitant à quinze minutes la durée des communications. Quelques-unes ont provoqué des discussions utiles, bien que trop écourtées; la plupart présentaient un intérêt incontestable. La toute prochaine publication du volume des actes du congrès permettra aux spécialistes d'en retrouver le détail; il n'est possible ici que d'en mentionner quelques-unes.

Douze mémoires ont été lus à la section d'Histoire de la Philosophie. Examinant *les Idées dans les derniers dialogues de Platon*, et après avoir exclu le *Parménide* comme n'étant pas de la main de Platon, M. Piat conclut que les idées sont « séparées » de la nature mais ne sont jamais « séparées » de la pensée. Elles sont des déterminations essentielles de l'être et la pensée elle-même n'est qu'une idée la plus importante de toutes après celle du « bien ». En somme « il n'y a pas d'Aristotélisme dans l'idéologie de Platon et il faut moins encore y chercher l'ombre de Kant ». Dans la même section furent très remarqués un mémoire de C. Windelband sur les rapports de Comte et de Fichte et une fort belle étude de M. Brunschwicg sur la *Philosophie religieuse de Spir*.

La présidence de la section de philosophie générale et psychologie n'a pas été une sinécure pour M. Millioud (Lausanne) qui fut chargé, et s'acquitta au mieux, d'une tâche rendue particulièrement difficile par le nombre et l'importance des communications et discussions. Il faut bien à regret presser chaque auteur de se résumer : M. Chartier ne peut fournir que des indications sur un mémoire qu'on sent très étudié, rattaché à un travail de longue haleine, sur les *Rapports entre la Science et l'Action*, la première, quand elle est véritable, c'est-à-dire concrète et constructive donnant à la seconde d'abord la sécurité

1. La section d'*Histoire de la philosophie* était présidée par M. Stein (Berne) celle de *Philosophie générale et Psychologie* par M. Millioud (Lausanne), celle de *Philosophie appliquée* par MM. Bridel (Lausanne) et Moriaud (Genève), celle de *Logique et Philosophie des Sciences* par M. Fehr (Genève), celle d'*Histoire des Sciences* par M. René de Saussure, vice-président remplaçant M. P. Tannery absent. M. le Dr Ed. Claparède, auxquels ses travaux de psychologie objective et sa collaboration aux *Archives* de M. le Prof. Flournoy ont valu déjà une grande notoriété parmi les spécialistes, remplissait les fonctions de secrétaire général du Congrès : il a été le secrétaire modèle. Il s'est acquitté d'une tâche très lourde et très complexe avec une aménité inlassable et un tact parfait reconnus de tous les congressistes : à l'occasion de son intéressante communication et au banquet de clôture, ils ont manifesté leurs sentiments unanimes de gratitude.

et enfin la sérénité. Avec M. Rauh c'est *La Position du problème du libre arbitre* qui occupe les congressistes venus en très grand nombre pour écouter l'auteur de l'*Expérience morale*, — toujours intéressant et personnel, — qui parle très bien et qui est très clair quand il parle. Il esquisse une méthode pour l'étude positive de la croyance au libre arbitre, méthode qu'il vient d'appliquer aux croyances morales dans un livre récent et qu'il croit applicable à tout problème d'idéal. Au lieu de nier ou d'affirmer comme absolument valable notre croyance, il se demande dans quels cas elle est légitime, dans quels cas elle ne l'est pas. La réponse à cette question lui est fournie par la raison spontanée, lorsque libérée de toute métaphysique, réaliste ou idéaliste, elle se pose le problème. Il faut nous voir à l'œuvre lorsque nous nous demandons si nous avons ou non raison de nous croire libre. Il apparaît alors que la croyance légitime au libre arbitre est celle qui s'est éprouvée au contact de l'expérience et qui s'étant éprouvée se maintient même contre elle. Le sentiment du libre arbitre est *le sentiment* que nous avons que le moment est venu d'agir raisonnablement. Or on peut déterminer les conditions dans lesquelles il se faut placer pour éprouver le sentiment que c'est le moment d'oser. Elles ne sont qu'approximatives et l'épreuve de la conscience doit être sans cesse renouvelée : ainsi l'affirmation de notre pouvoir pose sans cesse les conditions où il se manifeste. La métaphysique il est vrai se demande s'il y a un libre arbitre absolu qui en dépasse l'usage positif. Il n'en est pas ainsi en réalité : la vanité des tentatives faites pour élever à l'absolu la notion de nécessité comme celle de liberté nous montre que nous devons nous borner à faire de l'une et de l'autre un usage positif. Ces vues provoquent une série d'observations et M. R., très attentivement suivi, précise sa pensée en termes frappants : déterministes et indéterministes tracent in globo le problème du libre arbitre. Ils font de la métaphysique. M. R. essaye de poser scientifiquement le problème en suivant une méthode de rationalité modeste et progressive qui n'utilise pas des principes à tout faire mais aboutit à des solutions. La méthode indiquée sert à résoudre en chaque cas la mesure de notre liberté, c'est une méthode positive. Quant à la question philosophique (la liberté est-elle ou non le fond des choses ?) nous devons en suspendre pour un temps l'examen : laissons patiemment les savants réfléchir sans parti pris, évitons les considérations générales, assignons-nous chacun une œuvre bien nettement limitée, livrons au public le résultat de nos recherches et ne faisons plus ce qu'on nous a trop encouragés à faire, — des systèmes immenses et prématurés.

Dans le domaine de la psychologie objective il faut signaler au moins les mémoires de M. Peillaube sur la *Détermination des éléments de la vie consciente*, de M. Delacroix sur *L'activité automatique dans l'imagination*, de M. Leclère sur *L'Originalité de l'émotion esthétique*, de M. Flournoy sur un cas très curieux, très finement analysé et

critiqué de *Songe prophétique réalisé*, de M. Lemaitre sur l'observation fort intéressante et très savamment conduite d'un *Accident mortel causé par l'autoscopie*, de M. Blum sur l'*Objet, les divisions et la méthode de la Pédologie*, de M. Duproix, très éloquent et très documenté sur *Maine de Biran et le problème de l'éducation*, de M. Claparède sur cette question capitale et traitée avec une haute sincérité scientifique : *La Psychologie est-elle une science explicative?*

La section de philosophie appliquée a notamment entendu la communication de M. Darlu sur *L'État dans une démocratie*. Il s'agit d'examiner les conséquences politiques de la forme sociale démocratique ; sur cette question M. Darlu apporte une série de thèses et propose quelques réflexions ou plutôt quelques doutes. Il ne fait pas la critique de l'État actuel mais cherche où peuvent conduire certaines tendances dans un pays centralisé — comme la France — où la puissance politique est presque sans contrepoids. Cette forme de démocratie peut-elle réussir? L'État social démocratique est caractérisé par la tendance à l'égalité de valeur des individus, — individualiste et presque anarchiste, — et qui se développe sans cesse. A l'égalité devant la loi, assurée par la Révolution (Rousseau, Kant, Fichte) s'ajoute l'égalité politique (suffrage universel) et l'on revendique de plus en plus l'égalité économique et l'égalité de l'instruction. D'autre part en ce qui concerne la vie politique, quelles sont les effets de cette tendance sur la constitution démocratique? L'élection au moyen du suffrage universel individuel est la source de tous les pouvoirs; choisi dans la classe la plus voisine du peuple, l'élu représente surtout le groupe qui a fait son élection. Celui-ci *qui n'a aucune fonction sociale déterminée*, cherche à faire prévaloir ses intérêts dans la législation, impuissante à détruire certains privilèges, et dans l'administration encore forte mais déjà entamée. Confrontons ces effets politiques avec les fonctions essentielles de l'État, — qui doit assurer la continuité de la vie nationale, créer le droit, développer la culture. Les moyens dont dispose l'État démocratique, favorisent-ils ou entravent-ils l'exercice de ces trois fonctions? La fonction de droit est, en partie au moins, la mieux remplie (législation ouvrière par exemple). Mais ce mérite ne lui est pas essentiel (témoin l'Allemagne) et on risque de le payer cher si la puissance financière de la nation est compromise. Quant à la fonction nationale, si elle s'accomplit encore assez bien, c'est que la conduite de la politique étrangère échappe au parlement. Enfin le suffrage universel est-il propre à choisir les gouvernants les plus capables? L'expérience n'a pas établi le contraire, — si pourtant elle en décide autrement, la réforme doit être cherchée dans une modification du système électoral. Théoriquement il est facile de concevoir le suffrage accordé à des groupes sociaux, — syndicats, universités, etc., proportionnellement à leur importance dans la vie nationale. Mais cette voie ne s'ouvre pas dans la direction du principe démocratique : faut-il accepter cette conséquence? Ainsi d'une

part l'État social démocratique appelle un gouvernement fondé sur l'élection, — d'autre part si le suffrage universel ne réussit pas à l'expérience, comment le réorganiser sans abandonner l'orientation démocratique? Faut-il chercher une solution dans la forme fédérative? L'exemple de la Suisse — où la démocratie a des racines profondes, — est à méditer : c'est parce qu'il croit pouvoir trouver en Suisse des lumières et des conseils que M. Darlu communique ces réflexions sur les conséquences politiques de la forme sociale démocratique. On a répondu évasivement à son appel sur ce dernier point : sur les autres s'est produit un très intéressant échange d'idées. Il y a dans la communication de M. D. une partie objective et aussi des impressions et doutes personnels : la première, relative à la définition de la tendance démocratique par l'idée d'égalité, aux fonctions essentielles de l'État et aux effets possibles de cette tendance semble incontestable et c'était le point essentiel. Les secondes, plutôt mélancoliques, ont paru pessimistes à ceux qui croient moins graves les inconvénients actuellement entraînés par les principes démocratique et pensent qu'on y peut remédier en organisant le suffrage politique d'après un système de représentation proportionnelle. N'est-ce pas le seul d'ailleurs que postule vraiment le principe démocratique? (*Déclaration*, art. VI.) Ces problèmes sont en effet d'un intérêt pressant : on voit se dessiner entre l'intérêt social et les tendances individualistes une antinomie que chacun constate à part soi, mais qu'on n'ose pas le plus souvent et qu'on ne sait pas approfondir. Pour la signaler dans toute son étendue à un congrès de philosophes il fallait joindre à l'esprit d'observation qui découvre et ne déforme pas les nuances délicates, le vrai courage et la pure sincérité scientifiques, c'est-à-dire la haute tenue morale qui caractérise la manière philosophique de M. Darlu.

Il faudrait maintenant pouvoir accorder la place qu'ils méritent aux mémoires communiqués à la 4e section (logique et philosophie des sciences); il serait intéressant de montrer quels rapprochements ingénieux M. l'abbé Bulliot découvre *entre la Théorie aristotélicienne de l'Être et la science moderne*, d'indiquer comment M. Appuhn établit un accord inattendu mais très frappant entre *La théorie scientifique moderne de l'épigénèse* et la philosophie de l'immanence sous la forme nominaliste et individualiste que lui a donnée Spinoza, de résumer la *Note sur l'Idée de science* où M. Milhaud, avec cette clarté persuasive et la hauteur de vues qui le distinguent, prouve que « la pensée scientifique n'est limitable ni dans sa portée ni dans son objet », de suivre enfin M. le colonel Hartmann affirmant à propos de la *Définition physique de la Force* que la cause du mouvement réside dans les corps et posant alors les bases d'un système de mécanique objective et expérimentale exempt de postulats, de résumer au moins le travail de M. P. Boutroux, *Sur la notion de correspondance dans l'analyse mathématique*, mais ce compte rendu tout comme le congrès, souffre de pléthore.

III

Il laisse ainsi entrevoir immédiatement certaines réformes désirables : ne pourrait-on pas imprimer et distribuer un mois avant le prochain congrès les rapports qu'il serait inutile de relire en séance générale, se dispenser de doubler pour chaque question les rapporteurs, diminuer le nombre des séances d'apparat au profit des séances de sections, ne laisser faire que les communications préalablement déposées pour éviter les longues conférences improvisées, distribuer les récréations pendant les soirées et à la fin du congrès? On accorderait alors aux discussions une place plus large, — la plus large possible, — dût-on faire enfin le sacrifice pénible mais peut-être nécessaire de deux sections? Les congrès, à condition de n'en attendre que ce qu'ils doivent donner, ont leur utilité : ils fournissent l'occasion de communiquer des travaux encore perfectibles, d'exposer des questions nouvelles, d'agiter des idées et de prendre contact entre chercheurs que préoccupent les mêmes problèmes. Les congrès de philosophie, — comme l'ont compris les initiateurs des réunions de Paris et de Genève qui leur ont fait le plus grand honneur, — joignent à ces fins générales et déjà importantes des fins propres. C'est surtout entre philosophes qu'il faut resserrer les liens de la confraternité intellectuelle : on pense avec toute l'âme et le livre voile en partie la pensée. La discussion déchire ce voile, comme l'a très bien dit M. Boutroux, à l'issue du somptueux banquet final où prirent aussi la parole chacun en sa langue maternelle, MM. Flournoy, Cantoni, Lasson. On livre ses motifs intimes : on se voit et on établit entre la philosophie et la vie, entre le philosophe et l'homme des rapports nouveaux et vrais que n'aurait pas suggérés la seule lecture. A certains conflits d'idées succèdent les unions d'esprit. « Il est bon pour l'humanité qu'un certain nombre d'hommes apprennent ainsi à s'aimer : de cette manière la philosophie deviendra plus vite et plus sûrement la confrontation de la réalité et de l'esprit, siège de la science, de la justice et de la fraternité. » Nobles pensées, éloquemment exprimées, qui furent applaudies de tous, — qui montrent bien la voie où a travaillé le deuxième Congrès international de Philosophie, — et justifient les espérances qu'éveille déjà le troisième, qui se tiendra en 1909 à Heidelberg.

EUGÈNE BLUM.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie religieuse.

P. D. Chantepie de la Saussaye. — MANUEL D'HISTOIRE DES RELIGIONS, traduit de l'allemand sous la direction de H. HUBERT et I. LÉVY. 1 vol. gr. in-8° de LIII-714 p. Paris, 1904.

Les étudiants en « sciences religieuses » n'avaient pas encore un manuel de l'histoire des religions. Les traducteurs se sont « préoccupés de donner, en français, tant aux spécialistes qu'aux autres, l'instrument de travail qui leur manquait ». Ils ont mieux aimé « traduire un ouvrage éprouvé par le succès que d'en faire un nouveau qui pouvait être médiocre ». Il faut les féliciter de cette abnégation et des services que rendra à beaucoup l'œuvre ardue et ingrate qu'ils ont menée à bien. Par son éclectisme, sage dans un travail qui ne prétend point enrichir nos connaissances, mais seulement en faire la somme, le manuel de M. Ch. de la S., qui fait de « l'histoire pure, amoureuse des individus, soucieuse des particularités, respectueuse des diversités, mais assez indifférente aux rapports logiques des faits » se présente comme un instrument indispensable pour tous ceux qui voudraient connaître l'état présent de l'histoire des religions, aussi bien que pour les spécialistes qui essaieraient d'en faire progresser une partie spéciale.

M. Hubert a écrit pour cette traduction une cinquantaine de pages de préface qui sont au plus haut point intéressantes pour le philosophe, le sociologue, et même le psychologue. Elles contiennent une théorie de la science des religions qui repose sur une théorie des faits religieux.

1. La science des religions par son objet et sa méthode est une province de la sociologie. Car le fait religieux est un fait social : « Il s'agit en effet de traiter les faits religieux non plus simplement comme des faits humains dont l'explication peut être fournie, en dernière analyse, par la psychologie, mais comme des faits sociaux, c'est-à-dire qui se produisent nécessairement dans des sociétés et où l'activité des individus est conditionnée par la vie en commun. Ce *postulatum* a conduit à leur appliquer une méthode de recherche et d'interprétation que M. Durkheim a définie et philosophiquement justifiée dans ses *Règles de la méthode sociologique* (p. XIII)... Un psychologue, comme M. Ribot, a pu écrire que les pratiques rituelles étaient « une création spontanée dérivant de la nature des choses » et, plus loin, que « l'expres-

sion rituelle a un caractère *social* », qu' « elle est l'œuvre spontanée d'une collectivité, d'un groupe » (p. XXX)... Nous sommes... en droit de dire que les phénomènes religieux sont des phénomènes sociaux, et si nous nous rappelons à quel point l'individu s'y efface, que ce sont des phénomènes sociaux par excellence (p. XXXVI) ».

Cette conception de la science des religions s'oppose nettement soit à l'utilitarisme, soit à l'animisme traditionnel, en vogue parmi les théoriciens jusqu'en ces dernières années.

2. En quoi le système religieux diffère-t-il des autres systèmes de relations sociales, juridique et moral, économique, etc.? Quels sont parmi les phénomènes sociaux les caractères spécifiques des phénomènes religieux? « Lorsque se dissocie la gangue primitive, où tous les systèmes possibles de faits sociaux ont été confondus, le résidu qui forme la part de la religion et de sa sœur, la magie, se compose principalement de représentations.... Nous sommes très loin de dire qu'il n'y ait pas d'actes ou de gestes qui soient spécialement religieux. Mais nous disons simplement que, parmi les faits religieux, les représentations sont les plus originaux et les plus essentiels; il n'y a pas de mouvement qui ne soit accompagné de représentations, tandis qu'il y a des représentations qui ne sont pas suivies de mouvements. C'est donc par ses représentations que le système religieux se distingue tout particulièrement des autres. Il superpose aux idées, choses, actes et pensées qu'il englobe, une sorte de surcroit qui est, après tout, une manière de les voir » (p. XLIII). Le fait religieux est donc une représentation collective, celle d'une qualité ou d'un pouvoir, réalisés sous la forme d'être à quelque degré personnel.

ABEL REY.

L'abbé L. Laberthonnière. — LE RÉALISME CHRÉTIEN ET L'IDÉALISME GREC. Paris, Lethielleux.

J'ai exposé assez amplement, ici même [1], la *philosophie religieuse* de M. l'abbé Laberthonnière. Les vues principales s'en retrouvent dans le présent volume; je me bornerai donc, cette fois, à indiquer le contenu de son nouveau travail. Il s'y applique d'abord à marquer l'opposition du christianisme et de la philosophie grecque. Celle-ci, nous dit-il, est un idéalisme, parce qu'elle s'arrête à la notion d'un premier moteur immobile, inerte; celui-là est un réalisme, parce qu'il conçoit Dieu comme une action, une action suprême et immanente. Dans la philosophie grecque, « il faut dire qu'on vit pour penser »; dans la philosophie chrétienne, au contraire, « on pense pour vivre ». Le développement de ces contrastes occupe les quatre premiers chapitres; dans les suivants, sont exposés les deux attitudes antagonistes de la raison

1. N° de juin 1904.

et de la foi, puis le rôle de l'histoire dans la croyance religieuse; il est montré, enfin, dans les dernières pages, « comment se concilient l'immutabilité et la mobilité dans le christianisme ». Les lecteurs curieux de certaines questions qu'on ignore d'ordinaire, trouveront un réel profit à lire ce court volume; il est écrit avec clarté et sobriété et contient bien des aperçus justes et des réflexions dignes d'être notées

L. ARRÉAT.

William Romaine Paterson (Benjamin Swift). — L'ÉTERNEL CONFLIT. *Essai philosophique*. Traduit de l'anglais par G. MILO. Paris, F. Alcan, 1904.

Si l'homme comprend le monde avec sa raison, il le juge avec son sentiment, et c'est pourquoi sa révolte n'est pas moins justifiée que sa soumission, son pessimisme que son optimisme. Mais ne saurait-il aimer la fleur qui pousse dans son cachot, tout en maudissant le mur d'airain où se brisent son effort et son désir? M. Paterson ne s'interdit pas d'aimer les joies de la vie; il affirme même, contre Schopenhauer, la valeur positive du plaisir; il n'en demeure pas moins foncièrement pessimiste, et d'un pessimisme qui l'envahit tout entier, qui prend la tête et le cœur. La misère de notre logique ne lui semble pas moins insupportable que celle de notre sensibilité. Et c'est bien, au fond, la même misère. Qu'il s'agisse de la connaissance ou du sentiment, une pareille condition s'impose à nous, qui est d'osciller entre des termes de signe contraire, être et néant, plaisir et douleur; nous en sommes réduits à nous débattre en des antinomies dont les thèses opposées sont également inconciliables et nécessaires.

Si nous regardons hors de nous-mêmes, la lutte pour l'existence nous oblige à supposer deux sortes de « desseins » en opposition l'un avec l'autre. L'univers nous apparaît, selon le moment, « un chaos en train de devenir un monde, ou un monde en train de redevenir un chaos ». Des forces « à dessein créatrices » y sont « rencontrées et mises en échec par d'autres forces à dessein destructrices ». Si nous regardons dans notre conscience, nous y voyons régner à la fois Dieu et Satan. L'un et l'autre, « ils sont terriblement vivants et ils luttent jour et nuit pour la possession de l'âme humaine ». « Destruction et rédemption », voilà ce qui frappe les yeux « dans toute loi, dans tout art, dans toute science, dans toute éthique ».

Partage de la raison entre l'idéalisme et le réalisme, partage de la volonté entre le bien et le mal, partage de la nature entre la vie et la mort, telle est, en somme, la situation. « L'individu est le jouet de la nature pour des fins qui sont au-delà de lui. » Et la seule vérité qu'il puisse attendre est ce paradoxe fondamental, que la mort est aussi utile que la vie, le mal que le bien.

Que pourrait donc valoir une morale qui ne tiendrait pas compte de

tous les penchants, bons ou mauvais, de l'antagonisme — si bien décrit par saint Paul — de l'esprit et de la chair? quelle serait la portée d'une esthétique inhabile à comprendre que la tâche suprême de tout art est de nous rendre l'aspect tragique de la vie, d'en traduire l'instabilité et les dissonances?

Sur ces deux problèmes de la morale et de l'art, en particulier, je conseille de lire le livre de M. Paterson. C'est un livre éloquent, cruellement vrai, riche de détails et d'aperçus, quoiqu'un peu flottant dans l'ensemble. L'auteur n'est pas un personnage quelconque. Ce qu'il a bien vu, entre autres choses — M. Milo le fait ressortir dans une bonne *introduction analytique* — c'est que la religion répond à un instinct, et que « la lutte pour croire, c'est en réalité la lutte pour survivre ».

L. ARRÉAT.

Kant. — DIE RELIGION INNERHALB DER GRENZEN DER BLOSSEN VERNUNFT, éditée par Karl Vorländer, 1 vol. in-12 de XCVI-260 p., Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, *Philosophische Bibliothek*, 1903.

M. Vorländer, connu par ses éditions de la *Critique de la Raison pure* et de la *Critique de la faculté de juger*, nous donne, d'après les mêmes principes, une édition de la *Religion dans les limites de la pure raison*. Il a pris, pour base de son travail, le texte de la seconde édition publiée par Kant (1794). Il ne s'est pas asservi à une reproduction servile de l'orthographe kantienne; mais il s'est attaché surtout à faciliter l'intelligence du fond. Dans une *Introduction* très étendue, il étudie d'abord le *développement de la pensée religieuse de Kant*, en second lieu les *origines* de l'ouvrage, troisièmement le *contenu* et les *tendances* essentielles de l'œuvre, quatrièmement l'*influence* qu'elle a exercée, puis le texte même du livre au point de vue *philologique*; enfin il publie trois esquisses de Kant : 1° une adresse à une faculté de théologie, au sujet du permis d'imprimer, 2° et 3° deux projets de préface. Le volume se termine par trois index : 1° index des auteurs (très court, en raison, comme nous l'explique M. Vorländer, de la méthode de travail de Kant, qui, lorsqu'il composait, s'inquiétait surtout de penser par lui-même); 2° index des matières; 3° index des passages de la Bible cités par Kant et de ceux auxquels il fait allusion.

M. Vorländer est d'avis que la pensée religieuse de Kant n'a pas varié dans le fond, depuis l'époque où nous possédons à ce sujet des témoignages écrits. Elle a évolué seulement dans la forme, suivant en cela le passage du kantisme anté-critique au criticisme. L'influence *piétiste* est plutôt *négative*; le piétisme est pour beaucoup dans la tiédeur de Kant à l'égard du christianisme positif. La religion de Kant est toute pénétrée de l'esprit rationaliste de l'*Aufklärung*; le côté *his-*

torique de la religion lui échappe. Son érudition théologique, en ce qui regarde le dogme et l'exégèse, est très faible; il s'inspire surtout, à ce sujet, du catéchisme dont il s'est servi dans sa jeunesse. Il connaît mieux l'histoire de l'Église. Son rationalisme se marque de façon curieuse, note M. Vorländer, par le peu d'intérêt qu'il prend à la personne de Jésus : dans l'ouvrage même, il ne le désigne pas une seule fois par son nom. — Au reste, il n'est pas hostile au christianisme; il veut le concilier avec la raison, déterminer ce qu'il y a de rationnel dans la Bible, fonder la religion sur une base critique, comme il a fondé la science, la morale, l'art. A cela, estime M. Vorländer, il n'a pas réussi, car il a méconnu cette vérité que la religion est du domaine du *sentiment*, et non de celui de la raison ou de la volonté; à ce point de vue, c'est *Schleiermacher* qui a complété le criticisme. Kant n'a fait de la *religion* qu'une application de la *morale*. — Parmi les adversaires de la thèse kantienne, M. Vorländer relève notamment Gœthe; parmi les adhérents, il insiste sur Schiller et cite une note de Kant en réponse à quelques remarques du poète à propos des rapports entre le sentiment et la raison (le point de départ de cet incident fut la publication par Schiller de l'essai : *Ueber Anmuth und Würde*). — M. Vorländer signale encore le caractère rationaliste, plus accentué que chez Kant, de la théologie des Kantiens dans la première moitié du XIXe siècle; l'éclipse de l'influence de la philosophie religieuse de Kant de 1840 à 1860; enfin, depuis le mouvement néo-kantien, l'influence très grande exercée sur les théologiens, non pas précisément par l'ouvrage sur la *Religion*, mais par le point de vue criticiste de la distinction entre la science et la croyance. Il cite, notamment, à cet égard, les jugements de Ritschl et de Kaftan.

J. SEGOND.

II. — Psychologie.

Th. Ruyssen. — ESSAI SUR L'ÉVOLUTION PSYCHOLOGIQUE DU JUGEMENT. In-8°, Paris, F. Alcan, 1904.

M. Ruyssen a le mérite, rare en France, d'avoir traité en psychologue un sujet qui est resté jusqu'ici la propriété presque exclusive des logiciens. A la vérité, dans d'autres pays, les travaux de Sigwart, Benno Erdmann, Brentano, Höffding, Jérusalem, etc., sont orientés dans cette direction : notre auteur les connaît et les cite dans son Introduction; mais aucun d'eux n'a consacré une étude spéciale à la genèse et à l'évolution du jugement.

Le but de cette monographie est clairement indiqué dès la première page. On peut, dit l'auteur, considérer le jugement sous sa forme achevée, tel que nous le trouvons dans la science, dans la littérature, dans les dogmes religieux ou simplement dans les affirmations du bon

sens. Ces jugements s'expriment tous par des propositions et ces propositions se composent dans presque tous les cas de plusieurs termes; l'analyse les réduit au plus petit nombre possible : sujet, attribut, copule. Puis on distingne des types de jugement. Ce point de vue tout formel est celui du logicien.

Tout autre est celui du psychologue. Celui-ci, au lieu de rechercher ce que *doit être* le jugement pour être valable en raison, se demande ce qu'il *est* en tant qu'opération mentale et comment il *se fait*. Derrière les mots, il trouve des idées, et au delà des idées des représentations; derrière la proposition, il aperçoit un pouvoir d'analyse et de synthèse; dans la genèse de l'affirmation, il distingue des étapes. En un mot, le psychologue considère le jugement non plus comme un produit, mais comme une fonction dont il décrit les organes et l'activité.

C'est donc une méthode génétique que l'auteur veut appliquer à la question du jugement (p. 33). Il considère la faculté de juger comme une fonction de l'être vivant. Pour expliquer l'affirmation, qui est au fond de tout jugement, il est inutile de supposer au service de la conscience un organisme de facultés indépendantes et hiérarchisées. Deux principes qui président aux premières démarches de la vie (auxquels l'auteur n'attache aucune valeur métaphysique, mais simplement la valeur de relations très générales entre les faits) sont l'*habitude* et l'*adaptation* (p. 35). C'est sur ces deux notions fondamentales que repose tout son travail qui est donc, au fond, une étude de bio-psychologie.

On a reproché à l'auteur d'avoir pris son point de départ dans les manifestations de la vie physiologique. Cette critique me paraît peu fondée. Sans doute, c'est une hypothèse, mais elle est aussi acceptable que toute autre; la seule question est de savoir si elle se vérifie. D'ailleurs, l'esprit même dans lequel son livre est conçu l'imposait, puisqu'il se propose d'étudier le jugement vivant, l'acte réel d'affirmation tel qu'il se produit dans l'expérience, et non le jugement formel, verbal, schématique, abstrait, tel que les logiciens le conçoivent. Un auteur contemporain, que M. Ruyssen ne paraît pas avoir connu, Eisler, dans des *Studien zur Werttheorie* (1902), quoiqu'il se soit placé à un point de vue tout particulier — celui du jugement de valeur — cherche aussi son explication dernière dans « les fonctions génériques de l'activité vitale », c'est-à-dire dans les modes constants de réaction des éléments ultimes, dans les processus élémentaires qui, en fin de compte, se déduisent du principe de la conservation organique, entendu au sens empirique « comme l'oscillation autour d'un état d'équilibre parfait ».

Tout organisme, si simple qu'il soit, est doué du pouvoir d'entrer de lui-même en mouvement; ce pouvoir est la spontanéité, quelle qu'en soit l'origine première; elle n'est pas complètement indépendante : et l'organisme ne répond pas indifféremment de la même manière à chaque stimulant. Le mouvement organique élémentaire est nécessairement un mouvement d'oscillation du dehors au dedans et du dedans

au dehors; c'est la *réaction circulaire*. La cellule a donc une constitution propre qui la rend capable de réactions originales; elle est un système conservateur fondé sur le principe de la répétition, « elle est au sens rigoureux du terme douée d'*habitude* ». La réaction circulaire à répétition suffirait à la rigueur pour un organisme dans un milieu absolument constant; mais comme tel n'est pas le cas, le vivant est soumis à d'incessantes épreuves et il doit périr ou s'adapter. L'adaptation est la seconde faculté caractéristique de la cellule. De plus, les excitations utiles provoquent dans l'organisme une décharge diffuse, une « réaction d'excès » qui est la loi d'accroissement de vitalité; cet accroissement de vitalité engendre des réactions motrices plus riches qui à leur tour augmentent la vitalité. Le processus circulaire est donc caractérisé par la double tendance à perpétuer les excitations vitales et à répondre avec excès d'énergie aux excitations favorables. Tout le long de l'échelle organique, la spontanéité a le double pouvoir de répétition et d'adaptation (p. 55-67).

Ces principes généraux établis, M. Ruyssen suit l'adaptation motrice dans sa marche ascendante. Adaptation motrice simple chez l'animal et l'enfant, et adaptation sensori-motrice qui suppose l'apparition de la conscience et constitue ce que l'on peut appeler l'attention primaire ou réflexe. Adaptation idéo-motrice qui suppose au point de vue physiologique la conservation cérébrale et au point de vue psychologique la représentation, d'où l'attention secondaire. L'aûteur étudie quelques adaptations chez l'enfant : la connaissance de l'espace, la sociabilité, l'acquisition du langage, la généralisation à ses divers degrés inférieurs, moyens et supérieurs.

On peut regretter que, après avoir fait beaucoup d'emprunts à la biologie, M. Ruyssen, dans cette partie de son livre, n'ait pas eu recours à la linguistique. Il semble qu'aucun groupe d'études n'était plus apte à révéler les formes primitives, enveloppées, indifférenciées du jugement ou, ce qui revient au même, de l'affirmation. Les oppositions entre les procédés de nos langues et ceux des idiomes monosyllabiques et agglutinants; la lente formation des « parties du discours », des modes et des temps dans les verbes, etc., tous ces faits et d'autres analogues sont de nature à faire pénétrer quelque lumière dans le problème obscur des origines.

A proprement parler, avec le chapitre VIII, nous entrons dans une seconde partie du livre, principalement consacrée à la croyance. Elle se définit par son contraste avec le doute dont l'auteur essaie d'étudier la genèse chez l'enfant. La différence d'attitude entre la sensation et la simple tendance est l'origine première du contraste entre le sentiment du réel et celui de l'irréel (p. 173).

Les diverses manifestations de la croyance sont groupées et étudiées sous deux titres : Croyance concrète (monde extérieur, souvenir); Croyance abstraite (l'hypothèse scientifique, le jugement moral, le jugement esthétique).

Pour déterminer les facteurs extra-logiques de la croyance, la psychologie traditionnelle, remarque l'auteur, était engagée dans une véritable impasse, par le fait de sa méthode des facultés. Il pense pouvoir lever une partie de la difficulté en considérant « la connaissance comme un processus non plus logique mais dynamique, non comme la contemplation ou production d'une vérité pure de toute attache sensible ou pratique, mais comme une adaptation de tout l'organisme physico-mental à une donnée externe dont la pression nous stimule à l'action. Toute adaptation suppose un double processus de passion et de réaction : savoir, dès la plus humble forme de la connaissance, c'est sentir pour agir » (p. 241, 242). Si cette affirmation paraît trop absolue, il faut observer, dit l'auteur, qu'il y a une distinction à établir entre les jugements vécus et les jugements stéréotypés : ceux-ci rééditent des adaptations antérieures et ne coûtent aucun effort à notre activité. Ces accommodations sont devenues des habitudes de l'action et notre volonté n'a pas besoin d'intervenir dans la plupart des réactions ou affirmations utilitaires qui constituent le fond de notre activité pratique, sociale et même spéculative ; mais tout cela, à l'origine, a été vécu, c'est-à dire en acte.

M. Ruyssen étudie ensuite les rapports de la croyance avec le sentiment, la volonté, la liberté. A noter aussi un long et intéressant chapitre sur les facteurs sociaux de la croyance (action du milieu social, rôle de la suggestibilité, influence du groupe, etc.).

Quoique l'auteur déclare que son intention est d'écrire une étude de « pure psychologie », il ne peut se défendre cependant de quelques considérations dernières, qui confinent à une théorie de la connaissance et qui ne sont pas sans intérêt même pour le psychologue. Il fait remarquer qu'il a évité tout recours à la raison, « telle du moins que la définit la psychologie cartésienne, avec ses notions et vérités premières ». Elle est elle-même soumise à une évolution. « Aussi avons-nous tenté d'établir que les principes sont les habitudes les plus généralement adoptées par l'esprit dans son effort pour dominer les choses. » Si les principes de la raison mettent de l'ordre dans l'expérience, sans être eux-mêmes l'objet d'aucune expérience ; s'ils sont en nous virtuellement et avant toute perception, n'est-ce pas qu'ils sont aux connaissances particulières dans le même rapport que l'habitude à l'acte ? Ne sont-ils pas comme toute habitude des aptitudes indéfectibles à des actes analogues ? Ne sont-ils pas eux-mêmes des habitudes ? (p. 340-342). L'auteur ajoute un peu plus loin : « Que si nos habitudes motrices ou intellectuelles sont, de par leur origine sélectrice, hiérarchisées des plus particulières aux plus générales, on comprend que leur variabilité soit en raison inverse de leur généralité. » Celles qui assurent notre contact le plus immédiat avec le monde sensible doivent garder une certaine élasticité pour se prêter aux changements de l'expérience. L'image générique, moins concrète et plus rigide, est susceptible de s'adapter encore aux contours des choses. A plus forte raison nos

concepts les plus abstraits correspondent-ils moins à la surface mouvante des faits qu'à leur dessous constant. Le retour très régulier de certaines attitudes reste nécessaire pour que notre attention s'adapte utilement aux choses, en dépit de leur diversité (p. 346).

Nous n'avons pu donner qu'un aperçu très incomplet des nombreuses questions traitées dans ce livre. Comme le jugement est au fond de tous les actes de notre vie intellectuelle, du plus bas au plus haut, il était très difficile à l'auteur de circonscrire rigoureusement son sujet et on ne pourrait sans injustice l'accuser d'avoir touché incidemment à beaucoup de problèmes psychologiques.

On a pu voir que, par la position qu'il a prise, son étude sur l'évolution du jugement le ramène constamment à l'habitude et que ce livre en présente une théorie, à la vérité éparse et fragmentaire, mais assez complète. Il serait bon que, du point de vue de la bio-psychologie actuelle, ce sujet fût repris dans une monographie spéciale, d'autant plus qu'il semble avoir été en faveur particulièrement en France : il suffit de rappeler les noms de Maine de Biran, Ravaisson, Léon Dumont, Renouvier, tandis que, dans d'autres pays, les traités les plus connus consacrent à peine quelques lignes à cette propriété générale des êtres vivants. Il est clair que le terme « habitude », emprunté au langage ordinaire et qui désigne une immense quantité de faits, a le défaut d'englober les dispositions acquises qui, sans doute, ont toutes un caractère commun — la permanence d'une manière d'être née de la répétition, — mais qui diffèrent quant à leur origine. Toutes les habitudes se ressemblent comme *effets*, mais elles ne sont pas toutes réductibles à une même cause. Au fond, la notion d'habitude est une simple abstraction tirée des faits et érigée en entité. Un grand nombre est réductible à la mémoire organique (habitude de manier un instrument, de parler une langue, etc.). D'autres ne s'y laissent pas réduire; elles sont le résultat d'une adaptation (s'habituer au chaud ou au froid, à un régime moral, à un milieu social nouveau, etc.). Ce n'est pas ici le lieu de traiter ce sujet, d'examiner le rôle décroissant de l'attention et finalement de la conscience, ainsi que beaucoup d'autres questions. Mais il faut noter que M. Ruyssen a bien vu la connexité qui existe entre l'habitude au sens inerte de « persévérance dans un état donné » et l'adaptation, c'est-à-dire la plasticité de l'être vivant, germe actif et ébauche de l'habitude qui commence.

Notre auteur s'était déjà fait connaître par une étude très sérieuse sur Kant. Aujourd'hui, il entre dans la psychologie. Nous espérons qu'il continuera dans cette nouvelle voie et que ce livre n'est qu'un commencement.

TH. RIBOT.

Remy de Gourmont. — PHYSIQUE DE L'AMOUR. *Essai sur l'instinct sexuel.* Paris, *Mercure de France*, 1903, in-18, 295 p.

La majeure partie de l'ouvrage de M. Remy de Gourmont est consacrée à étudier les variétés du dimorphisme sexuel et les multiples mécanismes des actes nécessaires à la reproduction chez les espèces les plus différentes du règne animal. Des chapitres accessoires traitent de la parade sexuelle, de la polygamie, de l'amour chez les animaux sociaux, des aberrations, de l'instinct et de l'intelligence, et enfin de la « tyrannie du système nerveux ».

Encore que l'étendue du sujet y prêtât, il ne faut point chercher ici le souci de découvrir parmi la multiplicité des phénomènes relatés quelques lois moins générales que la nécessité, par exemple, du maintien de la vie, assigné à la fois comme cause et comme but à l'acte sexuel (p. 14 et suiv.), ou le désir de formuler des hypothèses moins discutables que celles-ci : « La femelle est primitive.... Il y aurait peut-être une certaine corrélation entre la copulation complète et profonde et le développement cérébral.... Le communisme sexuel n'est pas une méthode et c'est pourquoi il faut le considérer tel que le chaos d'où l'ordre peu à peu est sorti ». Ces hypothèses elles-mêmes, l'auteur ne semble les formuler qu'à regret, tant il montre peu d'empressement à les justifier. C'est ainsi que s'il trouve « une preuve générale de la primitivité de l'état femelle dans la petitesse extrême de certains mâles d'invertébrés, si minuscules qu'on ne peut vraiment les considérer que comme des organes mâles autonomes... » il nous citera d'autre part la conformation contraire de « la bilharzie, dont la femelle, médiocre lame, vit, telle une épée au fourreau, dans le ventre creusé du mâle! » De même il reconnaîtra volontiers que « les oiseaux, avec leur système génital à peine esquissé, semblent représenter dans la nature un type élevé, par la simplicité des organes et des moyens », après avoir cependant placé au-dessus d'eux, dans une classe caractérisée par la présence d'un pénis ou d'un tubercule copulateur érectile, « ...les crocodiliens; les chéloniens; quelques sélaciens; les arthropodes; les rotifères ». Il admettra enfin que « ni les conditions de la monogamie absolue, ni celles de la promiscuité absolue ne semblent se rencontrer à l'heure actuelle dans l'humanité, ni chez les animaux ». M. R. de G., on le voit, répudie tout système. La doctrine de l'évolution, elle-même, ne trouve pas grâce devant lui. « Il n'y a pas, déclare-t-il, un grand intérêt à considérer les actes humains comme les fruits de l'évolution.... On ne veut pas, ajoute-t-il toutefois, et bien au contraire, nier ni l'évolution générale, ni les évolutions particulières; mais les généalogies sont trop incertaines et le fil qui les relie se casse trop souvent. »

Ce scrupule de n'admettre aucun principe qui puisse être source d'erreur, cette angoisse devant la complexité des faits, une surprise, tempérée de scepticisme, à retrouver, sur des branches animales aussi éloignées, entre autres, que les insectes et les mammifères, des actes sexuels et des mœurs sociales très sensiblement analogues, sinon

identiques en beaucoup de points, M. R. de G. les éprouve avec une sensibilité parfois lyrique, parfois plus aiguë et qui nous vaut alors de curieuses et profondes digressions morales ou sociales, des rapprochements ingénieux, des pensées à apparence paradoxale et fort logiques au fond. Nous citerons au hasard, sur les aberrations sexuelles : « L'ingéniosité de chaque espèce est brève; mais l'ingéniosité universelle de la faune est immense, et il est peu d'imaginations humaines, parmi celles que nous qualifions de perverses et même de monstrueuses, qui ne soient le droit et la norme en telle ou telle région de l'empire des bêtes. Des pratiques fort analogues (encore que très différentes par le but) à diverses pratiques onanistes, à la spermatophagie même, au sadisme, sont imposées à d'innocentes bêtes et représentent pour elles la vertu familiale et la chasteté ». Sur l'esclavage, et le rôle des neutres dans les sociétés : « On sait que les fourmis rousses font la guerre aux fourmis noires et volent leurs nymphes, lesquelles, écloses en captivité, leur fournissent d'excellents domestiques, attentifs et obéissants. L'humanité blanche, elle aussi, s'est trouvée, à un moment de son histoire, devant une pareille occasion; mais moins avisée que les fourmis rousses, elle l'a laissée fuir, par sentimentalisme, trahissant ainsi sa destinée, renonçant, sous l'inspiration chrétienne, au développement complet et logique de la civilisation.... Et dans un autre ordre d'idées,... la neutralisation d'une partie du peuple en castes vouées à la continence, si c'est également une tentative antinaturelle, comment se fait-il que les hyménoptères sociaux, fourmis, abeilles, bourdons, et des névroptères, les termites, l'aient menée à bien, et en aient fait le fondement de l'état social? »

L'on pourrait évidemment objecter que certaines pratiques, considérées comme anormales, au point de vue humain, sont valablement qualifiées telles, puisque précisément elles constituent « le droit et la norme » chez quelques espèces inférieures : ce sont donc d'autant plus nettement des phénomènes de régression. De la même façon, l'on serait autorisé à répondre à M. R. de G. que la civilisation humaine n'a nullement trahi sa destinée, dépassant au contraire la civilisation des fourmis et des abeilles, en se préservant de l'automatisme auquel celles-ci se sont arrêtées peut-être — parce que ces hyménoptères et non les hommes ont adopté l'esclavage et la neutralisation sexuelle. Mais M. R. de G. tient à « laisser de côté la vieille échelle dont les évolutionnistes gravissent si péniblement les échelons ». Il a rendu par là plus difficile sa tentative, qui est d'agrandir la psychologie générale de l'amour, la faire commencer au commencement même de l'activité mâle et femelle, situer la vie sexuelle de l'homme dans le plan unique de la sexualité universelle. Son talent seul lui permettait d'accumuler ainsi les obstacles.

GASTON DANVILLE.

Dr Roux. — L'Instinct d'amour. 388 p., in-8°, J.-B. Baillière, Paris, 1904.

Le Dr Joanny Roux, médecin des hôpitaux de Saint-Étienne, définit en ces termes le caractère de son ouvrage. Son but n'a été « ni de faire une monographie, ni d'apporter des faits nouveaux, mais d'essayer des interprétations nouvelles de faits connus. Les manifestations de l'instinct sexuel, par leur multiplicité, leur variabilité et leur intensité permettent d'aborder tous les grands problèmes de la psychologie. Ce livre ne s'adresse pas au savant chercheur de faits, mais au curieux d'idées générales qu'intéressent les tentatives d'interprétation des phénomènes de la pensée » (p. 24).

La thèse la plus importante de l'auteur est parallèle à celle qu'il a soutenue dans un précédent travail au sujet de la faim. D'après lui, le besoin de nourriture ne se manifeste pas seulement par une sensation spéciale, partie de l'estomac, et qui est celle de l'*appétit* : il s'exprime aussi par un état de conscience plus général, dont la base physiologique est l'inanition des cellules de tout l'organisme, et qui peut s'appeler proprement la *faim*. De même, le Dr R. n'admet pas que le point de départ de l'instinct sexuel soit uniquement dans les sensations issues des organes génitaux. Sans doute, le rôle de ces sensations est tout particulièrement important : c'est ce que prouvent, notamment, les expériences de Tarchanoff. Tarchanoff a montré que l'extirpation du cœur, des poumons, du testicule chez le mâle de la grenouille ne rend pas l'accouplement impossible, tandis que l'extirpation ou la section des vésicules séminales le fait cesser immédiatement ou l'empêche de se produire. Au contraire, la dilatation des vésicules par un liquide inerte, tel que du lait, suffirait à provoquer le besoin sexuel (p. 36). Ce seraient là des phénomènes d'*appétit sexuel*.

Mais le Dr R. oppose à ces expériences un certain nombre d'observations dans lesquelles le besoin sexuel apparaît comme relativement indépendant de l'état fonctionnel des organes génitaux. Il mentionne à ce point de vue : 1° les cas où l'instinct sexuel apparaît avant la puberté; 2° ceux où il se manifeste malgré la castration, ou après la ménopause, ou simplement après s'être satisfait normalement par le coït. — Sans vouloir analyser dans le détail ces faits assez hétérogènes, on doit remarquer que ni les uns ni les autres ne sont absolument convaincants. En effet : 1° si la maturité des éléments sexuels est prise pour critérium de la puberté, il est certain que des organes génitaux complexes, tels que ceux de l'homme, peuvent donner lieu à des impressions parfaitement conscientes avant que cette maturité soit complète; 2° toutes les fois que les organes génitaux ont déjà fonctionné, la persistance de l'instinct sexuel après leur suppression ne saurait prouver qu'ils n'aient pas été les instruments de son développement. Les seuls cas significatifs, à cet égard, seraient ceux où l'instinct sexuel apparaîtrait malgré une castration extrêmement précoce et rigoureusement totale : le Dr R. reconnaît qu'il est difficile d'en

trouver qui satisfassent à ces conditions. — Il conclut, cependant, à l'existence d'un état de *faim sexuelle*, état commun à toutes les cellules du corps, « besoin général de l'organisme. »

Cette conception de la faim sexuelle est étayée par lui sur les célèbres observations de Maupas, qui ont fait connaître la conjugaison des Infusoires Ciliés. On sait que, chez ces infusoires, la faculté de se reproduire par division n'est pas illimitée : au bout d'un certain nombre de bipartitions, la race est condamnée à s'éteindre, si les individus qui la représentent à cette époque ne trouvent pas à s'unir, suivant un mode très défini, avec des individus de souche différente. — D'après le Dr R., les cellules d'un organisme supérieur au terme de son développement seraient comparables aux protozoaires entrés dans la période de *sénescence* : c'est l'affaiblissement de ces cellules, leur incapacité (relative) de s'accroître et de se diviser à nouveau qui se traduirait à la conscience, par l'intermédiaire du système nerveux, sous la forme du besoin sexuel.

A vrai dire, il semble bien, à considérer surtout les êtres les plus simples, qu'il y ait un certain rapport entre les conditions qui limitent la croissance, telles que la pénurie de nourriture, et la tendance à l'union sexuelle. C'est là une idée que plusieurs naturalistes ont formulée (v. l'ouvrage classique de Geddes et Thomson, p. 231) en l'appuyant sur un ensemble de faits des plus intéressants. Mais l'assimilation que le Dr R. établit entre les protozoaires issus d'une même série de divisions et les cellules du corps d'un animal supérieur est sujette à une grave critique. Dans une famille d'infusoires, *tous* les individus d'une même génération, autant que nous pouvons le savoir, sont aptes à la conjugaison : chacun d'eux est une cellule sexuelle, ou peut-être même hermaphrodite (car le détail des phénomènes de la conjugaison est encore discuté). Au contraire, les cellules non reproductrices du corps d'un Métazoaire sont parfaitement asexuelles : en ce sens qu'elles sont incapables d'union sexuelle. En d'autres termes, le Dr R. parait considérer comme identiques deux choses très différentes : 1° les caractères qui doivent distinguer les cellules *des deux sexes* (mâles et femelles) pour que leur union soit à la fois possible et nécessaire; 2° les caractères qui doivent distinguer les cellules *sexuelles* et les cellules *non sexuelles* pour que les unes soient capables et les autres incapables de s'unir sexuellement (v. notamment p. 32 et 33). Le passage de M. Le Dantec qu'il cite plus loin (p. 91) fait cependant ressortir la nécessité d'éviter cette confusion.

En réalité, nous sommes ici en présence d'une erreur que l'observation préscientifique et le langage ont rendue très difficile à déraciner. Du point de vue de la biologie moderne, il n'y a aucune analogie à établir entre le « sexe » des cellules sexuelles (spermatozoïde et ovule), qui se manifeste par leur union, suivie du développement d'un nouvel organisme, et le « sexe » des plantes ou des animaux supérieurs, qui consiste dans un ensemble de caractères en rapport avec la présence

des cellules sexuelles. Ces deux ordres de phénomènes sont corrélatifs, mais non semblables. Et l'analyse physiologique des plus compliqués, parmi lesquels est compris l'instinct sexuel des animaux supérieurs, ne saurait se déduire de la constatation des plus simples[1].

Après avoir défini le besoin sexuel en lui-même, le Dr R. cherche à montrer comment il s'associe avec les différentes sensations, et tout d'abord avec les sensations génitales. Son explication des phénomènes cérébraux de mémoire, d'habitude, est construite d'après la théorie du neurone. — Relativement à l'*émotion*, il mentionne les travaux (Bechterew, Brissaud), qui tendent à attribuer aux couches optiques les fonctions d'un centre coordinateur des mouvements d'expression (p. 157). Il n'admet pas, d'ailleurs, la théorie de Lange : l'émotion, en tant qu'état de conscience, lui paraît devoir être concomitante de l'état nerveux provoqué par la sensation, et, par conséquent, antérieure à la plupart de ses manifestations musculaires et glandulaires (p. 166).

Avec la plupart des psycho-physiologistes, le Dr R. considère pourtant les phénomènes affectifs comme susceptibles de se développer directement sur une base organique, sans être accompagnés de représentations bien définies. Lorsque l'intelligence intervient, son rôle est alors de mettre notre conception du monde extérieur en rapport avec l'attitude émotive adoptée par notre organisme. Le mélancolique ne crée pas d'emblée son idée délirante : elle le soulage parfois quand il l'a trouvée (p. 180).

La seconde partie du livre comprend une « histoire naturelle » des sentiments complexes apparentés à l'amour : tels que la jalousie, la pudeur, l'horreur sexuelle. C'est ainsi que la pudeur (p. 260 et suiv.) aurait eu son origine dans un sentiment de crainte : l'animal qui fait l'amour se sent exposé sans défense à ses ennemis et se cache par prudence. Puis cette crainte serait devenue sociale : « les actes érotiques furent accomplis secrètement, dit An. France, afin de ne pas causer dans le public des émotions violentes et contraires ». Enfin la pudeur est fortifiée par divers sentiments supérieurs, et notamment par l'amour lui-même, sous sa forme élective la plus délicate.

D'une manière générale, les interprétations du Dr R. sont inspirées par une foi complète dans la théorie de la sélection naturelle. Grâce à la formule inventée par Darwin, il lui suffit d'indiquer les services qu'une tendance a pu rendre à l'espèce pour prouver qu'elle devait se développer. La méthode évolutionniste ainsi entendue devient un procédé d'explication global, beaucoup plus philosophique que scienti-

1. En ce qui concerne la production des « caractères sexuels secondaires », le Dr Roux paraît tendre à s'exagérer beaucoup le rôle du système nerveux (p. 93). Le facteur le plus important est probablement ici l'action qu'exercent sur les tissus les produits de désassimilation versés dans les liquides de l'organisme par les éléments génitaux, surtout par les éléments mâles. Il se produit ainsi comme une infection générale de l'organisme, une « diathèse sexuelle » (Geddes et Thomson, p. 28 et suiv.).

fique. Elle ne permet guère de deviner quel a été, dans chaque cas, le mécanisme réel des phénomènes.

H. D.

Drs Camus et Pagniez. — Isolement et Psychothérapie, *Traitement de l'Hystérie et de la Neurasthénie, Pratique de la rééducation morale et physique*, avec une préface du professeur Déjerine, 1 vol. in-8 de VIII-407 p. Paris, F. Alcan, 1904.

En 1895 M. le professeur Déjerine, médecin de la Salpêtrière, conçut la pensée de consacrer une salle de son service au traitement exclusif des névroses. Ce fut une pensée doublement heureuse : socialement, car les hystériques et les neurasthéniques pauvres reçurent enfin à l'hôpital les soins réservés jusque-là aux malades riches; médicalement, car la méthode nouvelle donna dès l'abord d'éclatants résultats que n'a fait que confirmer une pratique persévérante. Définir ce qu'est cette méthode, montrer quels en sont les principes et comment ces principes sont plus conformes à l'expérience, plus rationnels à la fois, plus psychologiques et plus moraux que ceux des méthodes antérieures, l'appuyer de ses résultats — car le livre se ferme sur les observations de soixante guérisons obtenues en une seule année —, justifier ces résultats par l'accord de la méthode avec les acquisitions les plus récentes de la psycho-physiologie, tel est le but que se sont proposé MM. C. et P.

M. le professeur Déjerine traite les névroses par l'isolement, le repos, la suralimentation et la psychothérapie. Déjà on avait isolé et mis au repos ces malades, déjà on les avait suralimentés, déjà on avait ébauché des traitements psychiques. Mais nul auparavant n'avait eu l'idée originale et féconde de grouper tous ces modes de traitement en un seul et de multiplier leur action l'une par l'autre. Les hystériques et les neurasthéniques sont des sensitifs, et répondent aux excitations de la vie journalière et familiale par des émotions trop vives et épuisantes : on les isole. Ce sont des fatigués et des déprimés : on les met au repos. Ce sont les plus souvent des amaigris ou des cachectiques : graduellement on les suralimente. Leur état mental est irritable, les troubles qu'ils présentent ont le plus souvent, pour ne pas dire toujours, une cause morale, à laquelle leur intelligence et leur volonté n'ont pas offert une résistance suffisante : on leur fait de la psychothérapie, on les rééduque physiquement et moralement, on leur réapprend à fixer leur attention, à critiquer leurs pensées et leurs sentiments, à affermir leur volonté, à adopter des principes de conduite qui leur évitent le plus possible les erreurs et les regrets. Ainsi, quand le malade sort de l'hôpital, non seulement le mal auquel il avait cherché un remède a disparu, mais aussi les causes de ce mal : il est donc guéri non pour le présent seulement, mais

encore pour l'avenir et il résistera désormais aux contrariétés et aux chagrins contre lesquels il était autrefois impuissant à réagir. C'est ici l'éclatante illustration du précepte que, dans les névroses, il ne faut pas s'occuper des symptômes, mais avant tout de l'état mental : pour détruire l'effet il faut s'attaquer à la cause.

La Psychothérapie a son histoire, elle s'est lentement dégagée, au cours de ces dernières années, des pratiques de l'hypnotisme et de la suggestion mentale. Il est curieux et agréable de constater que, plus elle a pris conscience d'elle-même, plus elle a crû en simplicité et en sincérité, plus elle a gagné en profondeur. Elle ne ressemble en rien à son ancêtre, l'Hypnotisme; rien en elle n'est fait pour la montre et le décor, rien donc en elle qui attire la curiosité ignorante et amusée des foules : plus d'opérateur et de sujet, plus d'expériences singulières et attrayantes, mais un homme qui sait et qui guérit en présence d'un homme qui ignore et qui souffre, lui expliquant son mal, le consolant et le conseillant, faisant appel aux sentiments les plus simples et les plus profonds de notre nature pour redresser une volonté qui chancelle et rendre confiance à un organisme qui, sur de faux indices, est cru sérieusement touché. A ces séances, la présence de témoins n'est pas inutile : ils deviennent, aux yeux du malade, les garants de la véracité du maître, mais ils ne sauraient et ne peuvent être que des médecins ou des psychologues : les curiosités banales seraient promptement déçues.

La critique de l'hypnotisme et de la suggestion à l'état de veille a été très bien faite par MM. C. et P. Nous ne sommes pas encore fixé sur la nature de l'hypnotisme : est-ce un état pathologique? Est-ce l'exagération d'un état normal? Entre l'école de la Salpêtrière et l'école de Nancy, la question est encore pendante. Dans ces conditions il semble bien hasardeux de prétendre guérir en provoquant des états peut-être pathologiques : de fait, l'hypnotisme est fréquemment un agent provocateur de l'hystérie et, dans des cas heureusement fort rares, il a entrainé jusqu'à la folie. D'autre part, alors même qu'il guérit, il ne guérit que le symptôme, et le mal peut réapparaitre sous des formes nouvelles. Il est permis même de dire que, s'il guérit le symptôme, en revanche il renforce les éléments pathogènes. Les névrosés sont des débiles : en les transformant en automates inconscients, on ne fait qu'énerver davantage leur volonté; ils sont déjà éminemment suggestibles : on exaspère leur suggestibilité; c'est au point qu'il y a des hypnomanes comme il y a des morphinomanes et qu'on a pu décrire la passion somnambulique. L'hypnotisme apparait donc comme une pratique dangereuse, inefficace et peut-être immorale.

La suggestion à l'état de veille est née du jour où on s'est rendu compte que l'hypnose n'avait par elle-même aucune valeur curative et ne servait qu'à exagérer la suggestibilité du sujet. Mais cette constatation avait une portée plus théorique que pratique. Sans doute l'a

suggestion à l'état de veille n'est pas, au point de vue pathologique, aussi suspecte que la suggestion hypnotique, mais sur tous les autres points elle offre les mêmes inconvénients : elle ne traite que le symptôme, elle n'admet pas le contrôle, elle transforme le sujet en automate inconscient, elle augmente sa suggestibilité, elle peut donc être tenue, comme l'hypnotisme, mais à un moindre degré, pour dangereuse et immorale. Son mérite éminent est, en tout cas, d'avoir montré qu'on peut agir sur l'esprit sans recourir au sommeil et d'avoir ainsi préparé les voies à la psychothérapie proprement dite.

Au contraire de l'hypnotisme et de la suggestion, la psychothérapie exalte les facultés supérieures de l'esprit : elle n'use que de la seule persuasion, elle se fonde non sur l'autorité usurpée, mais sur la confiance consentie : il ne s'agit plus d'imposer, mais de proposer. Après s'être informé de la nature du mal, et avoir procédé à un examen somatique attentif, le psychothérapiste interroge le malade sur les causes morales ou physiques, chagrins ou surmenage, auxquelles peut être attribué son état. S'il y a une lésion organique qui réponde aux douleurs, il ne la dissimule pas, car il se doit d'être sincère et pour persuader il lui faut être persuadé lui-même et ne rien avancer que de vrai. Mais en tout cas, chez les névrosés, les lésions organiques ne provoquent pas tous les symptômes : il y a des éléments psychiques surajoutés, sur lesquels la psychothérapie peut mordre. Le plus souvent, du reste, il n'y a pas de lésion organique et le médecin peut en toute conscience expliquer et montrer au malade comment, à certaines impressions nerveuses il a supposé une cause organique, alors qu'elles dépendaient uniquement de causes mentales : le domaine des algies nerveuses est immense, le champ des gastropathies d'origine psychique vient à peine d'être défriché à la Salpêtrière, d'autres encore le seront bientôt. La persuasion est faite de conviction rationnelle et d'émotion. La conviction, le psychothérapeute l'emportera en faisant appel à l'intelligence du malade, en ne prétendant rien lui imposer sans contrôle, en raisonnant toujours et en fondant ses raisonnements sur des notions communes et simples, facilement comprises et acceptées, en donnant des avis et des conseils qui témoignent d'une connaissance exacte du mal. L'émotion naît du désir, sans cesse entretenu, de la guérison et des images agréables dont cette guérison s'entoure. Elle alimente et fortifie la volonté à laquelle le médecin demande graduellement de nouveaux efforts jusqu'au jour où elle est suffisamment affermie et réglée pour se diriger d'elle-même. Ce jour-là le malade est guéri, et il doit sa guérison non pas au médecin seulement, mais à lui-même; il le sait, et cette conscience fait sa force pour l'avenir.

On voit combien de problèmes psychologiques sont soulevés par l'emploi et le succès d'une telle méthode. Il est tout à l'honneur de MM. C. et P. de ne pas les avoir passés sous silence. Et tout d'abord elle remet en question le vieux problème, si mal posé en ses termes,

des rapports du physique et du moral. Il n'y a pas, en physiologie, de corps et d'esprit, il n'y a que des phénomènes, et les vieux mots de physique et de moral supposent entre le psychique et le physiologique, un abime qui peut-être n'existe pas. En tout cas, à quelque théorie que l'on se tienne, puisque la psychothérapie est nécessaire, c'est que les émotions et les idées peuvent jouer un rôle pathogène, c'est que les phénomènes physiologiques peuvent exalter ou inhiber les phénomènes psychiques et en troubler le cours normal; puisque la psychothérapie réussit, c'est que par l'attention nous pouvons avoir, sur nos sensations par exemple, une action inhibitrice, c'est que les états de notre corps modifient nos états psychiques et qu'en particulier nos attitudes par exemple influent sur le cours de nos idées. Les actions réciproques du physique sur le moral peuvent être volontaires ou involontaires, mais le volontaire peut devenir automatique et l'automatique volontaire; il n'y a entre les deux qu'une gradation insensible et non une différence tranchée.

Les hystériques font volontiers des paralysies fonctionnelles. En leur réapprenant à mouvoir leurs membres, MM. C. et P. ont eu leur attention attirée sur le rôle moteur des images qui avait déjà frappé des psychologues tels que W. James et M. Bergson. Quand nous apprenons un mouvement nouveau, nous essayons de copier le plus exactement possible ce que nous avons vu faire : ainsi nous apprenons l'escrime ou la danse. Nous associons peu à peu des sensations musculaires et tactiles aux sensations visuelles primitives jusqu'à ce que le mouvement devienne automatique et que nos sensations kinesthésiques nous renseignent directement sur le mouvement accompli sans le contrôle de la vue. Les hystériques font de même pour réapprendre à marcher : le médecin imprime au membre malade des mouvements passifs, exécute lui-même les mouvements et le malade essaye de reproduire les mêmes sensations visuelles et kinesthésiques. La psychologie pathologique vient donc ici confirmer la psychologie normale et introspective.

Les hystériques et les neurasthéniques fixent difficilement leur attention. La psychothérapie triomphe de cette instabilité. L'attention est une représentation forte : on renforcera donc les idées et les sentiments en les associant à des émotions, à des aversions, à des désirs. L'écriture joue un grand rôle dans la fixation et l'analyse des idées : l'obligation de les exprimer les rend plus claires et les enracine plus profondément. Le défaut de volonté résulte du manque d'attention. En attirant graduellement l'attention d'une choréique sur ses mouvements involontaires, en lui prouvant qu'elle peut les arrêter volontairement, on développera son attention, on assurera sa volonté et la chorée disparaitra. De même pour les crises de nerfs hystériques : une discipline sévère réveille le contrôle volontaire, et les crises les plus opiniâtres résistent rarement à une journée d'isolement. Chose plus curieuse peut-être, sur les troubles mêmes qui se produisent pendant le som-

meil, la volonté peut agir : il suffit de rappeler au malade que nous pouvons, quand nous voulons, nous réveiller à heure fixe et par conséquent que nous ne dormons pas tout entier, il suffit en mot, de faire appel à sa raison. Le domaine de la volonté est donc pratiquement considérable.

Il serait injuste de ne pas signaler, en terminant, les préoccupations sociales et morales qui dominent ce livre. Les défaillances individuelles ne font pas tous les névropathes. Les auteurs dénoncent les spécialités pharmaceutiques qui, coûteuses et inutiles, non seulement ne guérissent pas, mais aggravent le mal : dans les familles riches, une neurasthénie méconnue, c'est l'empoisonnement de plusieurs existences; chez les pauvres, c'est en outre la misère. Ils rappellent qu'en ces temps de civilisation extrême, le surmenage cérébral ou manuel, le travail doublé d'inquiétude, inquiétude du succès ou du lendemain, jouent un terrible rôle : la réglementation du travail apparaît ainsi non plus comme une question sociale, mais comme une question médicale sur laquelle les hygiénistes doivent dire leur mot et surtout être entendus. Ils montrent enfin que, si les discussions philosophiques, la critique des traditions, l'exégèse religieuse sont des domaines où les esprits normaux peuvent légitimement s'exercer, le psychothérapeute ne doit pas y entraîner le névropathe et doit même le dissuader de s'y engager. Le psychothérapeute n'a pas à se préoccuper du bien fondé des idées métaphysiques, religieuses et morales de son malade; il doit, quelles qu'elles soient, s'efforcer de les affermir et de grouper autour d'elles comme centre les éléments d'un caractère et d'une volonté. Le psychothérapeute est un médecin et non un prêtre. S'il conseille de s'en tenir aux idées qu'on a primitivement reçues, ce n'est pas qu'elles soient vraies, c'est qu'elles sont utiles et indispensables, et que ce n'est pas aux intelligences affaiblies et aux volontés défaillantes de se délester imprudemment de ce qui peut leur fournir un soutien immédiat et être le germe de leur rénovation morale.

Un historique où les auteurs ont résumé rapidement et sans fausse érudition, le développement des idées sur l'isolement et la psychothérapie, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, sert de préambule à ce livre. On y trouvera des détails curieux dont le moindre n'est pas le rapprochement établi entre les psychothérapeutes modernes et les grands directeurs de conscience tels que Fénelon et Bossuet.

Ch. Blondel.

III. — Sociologie.

Georges Palante. — Combat pour l'individu. 1 vol. in-8, 231 p., Paris, F. Alcan, 1904.

C'est un fait que l'individu ne peut être conçu en dehors de la

société et, à vrai dire, la biologie, en le montrant conditionné par les lois de la génération, le livre déjà à l'observation du philosophe en état de société. L'individu, l'un, l'Unique de Stirner, a donc nécessairement à compter avec tous les autres individus qui l'entourent et dont l'ensemble compose la société à laquelle il appartient. La volonté collective limite la volonté de chacun. Elle le fait d'une double façon : par les lois et par les mœurs. Les unes et les autres tendent à réaliser chez tous un conformisme ; elles sont secondées dans cette tâche par une aspiration secrète agissant au cœur de chacun, chacun étant intéressé à faire en sorte que sa volonté propre se confonde avec la volonté collective, afin de ne plus sentir les limites qui le contraignent. A l'appui de cette tyrannie de fait, la volonté collective a invoqué le secours des religions et des philosophies : c'est à cette intervention que sont dus les dogmatismes sociaux. Le philosophe qui prend parti pour l'individu contre la collectivité a donc une première tâche à remplir. Il lui faut démontrer que ces dogmatismes ne sont point fondés en logique, qu'ils se réclament d'arguments chimériques. Ainsi ils enlèvent à ces dogmatismes leur bon droit.

M. Palante n'a pas éludé cette tâche. Parmi les différentes études qui composent son volume, celles qui ont pour titre *l'Idole pédagogique*, *la Téléologie sociale et son mécanisme*, *les Dogmatismes sociaux et la libération de l'individu*, attaquent sous leurs diverses faces ces doctrines qui, selon la définition donnée par l'auteur du dogmatisme social, « attribuent à la société en tant que telle, une existence antérieure et supérieure aux individus, une valeur morale objective et absolue [1]. » M. Palante montre aisément comment ces dogmatismes constituent un *réalisme* social. Ils en viennent, dit-il, à ressusciter entre l'individu et la société la même série de rapports que la théologie avait institués entre l'individu et Dieu et, à la suite de développements dont on ne saurait ici que noter l'intérêt, il conclut que la loi sociale ne régit pas les individus comme un impératif extérieur et despotique, qu'elle n'est pas impliquée, comme le voudraient quelques sociologues contemporains, dans le fait de la collectivité considéré indépendamment des individus qui la composent, qu'elle n'a pas de vocation propre à être telle ou telle, qu'elle ne commande en conséquence aucune finalité immanente ou transcendante. Le devenir social est conçu par l'auteur comme chose éminemment plastique, prête à prendre n'importe quelle forme que lui imprimera la combinaison des instincts et des désirs individuels, selon leur ardeur et leur force respectives, selon les circonstances qui assureront la fortune de telle ou telle rencontre. L'idée de finalité, cette « citadelle du Dogmatisme sociologique », ne repose sur aucun argument valable et cette forme vacante que l'empirisme peut seule remplir, montre son inanité par la diversité des conceptions, très vagues d'ailleurs, que les théologiens

1. P. 188.

ou les philosophes y ont tour à tour insufflées : accomplissement de la volonté divine, triomphe de l'Idée dans le monde, Progrès de l'Espèce, Bonheur universel. On pourrait encore ajouter que la collectivité ne prend jamais conscience de ses fins et de ses vocations que dans la conscience individuelle, que tous les points de vue sociologiques, ceux-là mêmes par lesquels la société est tenue pour supérieure à l'individu, émanent d'un individu, d'un *égoïsme* individuel qui trouve quelque avantage à universaliser son désir ou son intérêt. Tout sort de l'individu et tout y aboutit : c'est de ce point central qu'il convient d'apprécier le fait collectif.

Après que l'on a écarté en effet tout dogmatisme, la question des rapports entre l'Individu et la Société, c'est-à-dire entre l'un et le collectif, n'en reste pas moins ouverte. Pour n'être légitimée par aucun droit métaphysique, la contrainte exercée sur l'individu par les différentes expressions de la Société, groupes politiques ou groupes sociaux, n'en est pas moins un fait. C'est contre cette contrainte, jugée excessive, que M. Palante s'est élevé dans une autre partie de son ouvrage. Faisant abstraction de la tyrannie politique qu'Herbert Spencer a critiquée dans son livre *l'Individu contre l'État*, M. Palante n'a retenu que la tyrannie des ambiances sociales, « celle des mœurs, de l'opinion, de l'esprit de clan, de groupes, de classe [1] », estimant d'ailleurs que ces influences morales sont autrement oppressives et débilitantes que la contrainte plus positive et plus franche exercée par l'État.

De ce point de vue, il a recherché les diverses formes que revêt cette oppression de la collectivité sur l'individu isolé et qui s'expriment toutes dans l'esprit de corps. L'esprit de corps, c'est, au sens large du mot, la disposition en vertu de laquelle les individus attachent une importance majeure aux qualités, aux caractères et aux propriétés qu'ils ont en commun avec beaucoup d'autres, au détriment des qualités, des caractères ou des propriétés qui leur sont plus particulièrement personnels. C'est dans ce sens large qu'il existe un esprit de corps des gens mariés, des femmes, des bourgeois, des prolétaires aussi. Ceux qui sont animés de l'esprit de corps peuvent compter les uns sur les autres, lorsqu'ils appartiennent à une même catégorie, c'est-à-dire lorsque leur prédilection s'applique à un même objet, pour augmenter dans le monde, avec l'importance de cet objet, l'importance de celui qui le possède. Il existe entre eux une solidarité, et qui, parmi ceux du groupe, n'accepte pas cette solidarité, qui n'attache pas l'importance qu'il faut aux qualités ou caractères possédés en commun est tenu pour félon et se voit exposé à l'hostilité de tous les autres. C'est cet esprit de corps dont M. Palante montre l'action dans les milieux administratifs, dans la petite ville, dans la famille, dans toutes les petites sociétés aristocratiques ou bourgeoises qui s'intitulent exclusi-

1. P. 1.

vement le monde. Il en a fait ressortir avec beaucoup de force et d'ironie les caractères souvent misérables : la lâcheté, l'hypocrisie et aussi la sottise.

Toutefois il faut bien reconnaitre que du point de vue positif auquel se place M. Palante, ce qu'il faut voir dans le groupe où se forme l'esprit de corps, c'est encore l'individu. La lutte entre l'individu et la collectivité se résout ici en une lutte entre des individus animés de tendances différentes et qui conçoivent d'un façon différente le sentiment de puissance. C'est, en effet, le désir de puissance qui fait agir les uns et les autres : mais les premiers placent leur sentiment de puissance dans la faculté de se modifier sans cesse, de ne point sentir d'entraves à leur activité, dans le droit de suivre leur penchant là où il les entraîne, d'être fidèle à la sincérité du désir, celui-ci fût-il infidèle et changeant, de suivre la mouvante intelligence même lorsqu'elle détruit aujourd'hui ce qu'elle avait construit hier. Les autres, sollicités moins vivement sans doute par la tendance à varier, placent leur sentiment de puissance dans la possibilité de satisfaire avec sûreté un petit nombre d'instincts fondamentaux et toujours les mêmes; ils renoncent sans peine à des désirs nouveaux qu'ils n'éprouvent que faiblement, à une particularisation de la pensée à laquelle ils ne sont pas enclins; ils sont donc très portés à s'associer avec d'autres individus qui leur ressemblent, à entrer dans une alliance qui leur offre, en retour de sacrifices peu sensibles, des garanties de force et de protection. Les premiers voudraient enrichir constamment leur personnalité par des acquisitions nouvelles, ils voudraient s'élever sans cesse au risque de s'amincir à l'excès; les autres visent à accroitre, à consolider, à assouvir avec plus d'ampleur des désirs et des besoins anciens, ils tendent à se développer en largeur et par la base.

L'antagonisme entre l'individu et l'esprit de corps ne fait que prolonger la lutte qui se produit au cœur même de l'individu et qui le contraint, pour vivre, à élaguer les branches gourmandes qui risquent de détourner du tronc une sève trop abondante, à choisir entre les diverses tendances que le sollicitent pour faire aboutir les plus essentielles. Si l'on songe que cette lutte a dû se produire dès les premiers balbutiements de la vie individuelle, il faut reconnaître que les individus capables de s'associer, par limitation de la tendance à varier, ont, à cette époque critique, sauvé la vie individuelle, toute modification trop brusque ou trop fréquente risquant de mettre en question jusqu'à l'existence même. L'esprit de corps opposé à l'initiative individuelle représente donc aussi l'esprit de conservation opposé à l'esprit d'aventure. Il représente encore ce fait de répétition qui consolide les acquisitions déjà faites, les conserve et les transmet, par contraste avec l'invention, fait individuel, qui remet tout en question à tout moment.

A se placer au point de vue d'une morale déduite des seuls intérêts de l'individu, il semble donc qu'il faille accorder leur prix à ces mani-

festations de l'esprit collectif puisque, prises à leur source, elles conditionnent l'existence de l'individu, fût-ce le plus divergent. Ces remarques pourtant ne constituent pas une critique à l'égard du livre de M. Palante, car elles en appellent d'autres et de sens contraire. On ne saurait oublier en effet que, dans un monde qui évolue, tout groupe social régi par un conformisme absolu se verrait dépassé par les autres. Une société, à la considérer même comme une entité distincte, est donc intéressée à faire place, dût-elle même en pâtir parfois, à des individualités divergentes, capables de renouveler le milieu social; elle est intéressée à subir leur ascendant et à courir à leur suite les risques d'une aventure capable de l'enrichir. Car si tout groupe social où l'initiative individuelle est trop forte, court le risque de ne jamais s'organiser et d'aller à sa perte par excès d'instabilité, un groupe où cette initiative individuelle serait complètement étouffée ne courrait pas un danger moindre et risquerait de se figer par excès d'immobilité en des manières d'être exclusives de tout perfectionnement. A quelque point de vue que l'on se place, il apparait que les intérêts de l'individu et ceux de la collectivité sont corrélatifs l'un de l'autre. Le sens collectif poussé à l'excès va à détruire la collectivité comme le sens individualiste délivré de toute contrainte va aussi à la ruine de l'individu.

Il n'y a pas à prendre parti pour l'un ou l'autre de ces deux points de vue absolus et la perfection individuelle, aussi bien que la perfection sociale, est conditionnée par une relation précise entre la liberté individuelle et la contrainte sociale; mais cette relation précise n'est jamais réalisée et c'est dire qu'il y a place pour des livres tels que celui de M. Palante dont l'auteur réclame, non la chimère d'un individualisme absolu, qui serait le retour au chaos, mais une liberté plus grande accordée aux tendances individuelles, au non-conformisme dans une société qui lui paraît périr par excès de socialisation. Le *Combat pour l'individu* n'est pas en effet un ouvrage purement théorique. C'est une protestation très vivante contre un état de fait, protestation basée sur une appréciation à laquelle beaucoup d'esprits se rallieront.

Il semble que M. Palante ait fait valoir à l'appui de son point de vue les arguments les plus décisifs dans l'étude sur *l'Impunité de groupe*. Il y montre la tendance actuelle des sociétés à substituer, partout où elles y peuvent réussir, à la responsabilité individuelle, la responsabilité abstraite, impersonnelle et illusoire du groupe et de la fonction. Il en résulte, il est vrai, que l'individu voit ses revendications se heurter à un mécanisme inflexible et que cet état de choses assure le triomphe du collectif. Il en résulte aussi une dépréciation et une diminution de l'énergie, de la spontanéité et de la puissance de ces éléments individuels dont la somme constitue seule la splendeur et la puissance du groupe social. Il semble donc que les partisans les plus décidés de l'hégémonie sociale devront savoir gré à M. Palante, dont les tendances

individualistes ne sont pourtant pas douteuses, d'avoir mis en pleine lumière, au cours d'analyses excellentes, le danger que fait courir à l'état social une oppression exagérée de l'individu. L'auteur a pris ici une position telle, qu'à quelque parti que l'on se range, on est tenu de lui accorder gain de cause.

Le livre de M. Palante offre cette séduction qu'il est animé d'une sensibilité vive, contenue, à la limite où elle aboutirait à un cri de révolte, par une vue intellectuelle qui remet les choses au point de la raison. Il échappe à la sécheresse et à la scolastique par la sincérité et à l'utopie par le bon sens. Enfin si l'on remarque que toute socialisation excessive, tout conformisme exagéré donnent nécessairement l'avantage à des valeurs humaines d'un médiocre étiage et dès longtemps enregistrées, celles-là étant les seules sur lesquelles se puisse faire l'accord entre un grand nombre d'hommes, il faut constater que ce livre est, en dernier ressort, une revendication en faveur des élites et en faveur d'une évolution ascendante du type humain. C'est ce dont on n'hésitera pas à le louer sans réserve.

JULES DE GAULTIER.

Guillaume de Greef. — LA SOCIOLOGIE ÉCONOMIQUE. 1 vol. in-8° de 250 p., Paris, F. Alcan, 1904.

Ce volume vient s'ajouter à tout ce qui a été écrit déjà sur l'objet et la méthode de la science économique.

M. de Greef appelle sociologie « la philosophie générale et abstraite des sciences sociales particulières ». Ces sciences sociales particulières sont « l'économique, la génétique, l'esthétique, la psychologie collective (religion, métaphysique, science), l'éthique, le droit, la politique » (p. 102). L'économique est mise en tête de cette énumération à cause de sa généralité et de sa simplicité relative, parce que c'est des phénomènes fondamentaux de l'économie que « se dégagent spontanément toutes les institutions et toutes les doctrines et croyances plus hautes qui en sont la fleur et le fruit » (p. 219).

Qu'est-ce donc que l'économique? C'est « cette partie de la science sociale qui a pour objet l'étude et la connaissance du fonctionnement et de la structure du système nutritif des sociétés » (p. 101).

L'économique ainsi définie ne doit pas être séparée des autres sciences sociales, avec lesquelles elle entretient des rapports « vraiment organiques »; la pleine et exacte solution de chaque problème économique est dépendante de l'ensemble des données de la sociologie (p. 24, 33). Et sans doute l'économiste peut négliger plus ou moins les facteurs variables, il peut rechercher les lois économiques abstraites et ne pas s'occuper des lois économiques concrètes. Mais il ne saurait être question de déduire toute l'économique des « données de la nature physique et humaine » (p. 24-27).

Quant à la méthode de l'économique, elle sera « historique », au sens le plus large du mot (p. 39); elle recourra à tous les procédés qui permettent d'observer les faits : la statistique, par exemple, que l'on regarde comme « le contraire de l'histoire » sera employée par l'économiste; et M. de Greef consacre tout un chapitre de son livre — le plus instructif à mon avis — à Quételet et aux autres « précurseurs de l'école mathématico-physique » (p. 142-213).

On trouvera encore dans le livre de M. de Greef : le développement de cette thèse que la circulation est le facteur le plus important de l'évolution économique (ch. IV); une discussion, à la vérité quelque peu « métaphysique », du matérialisme historique (ch. V); des vues qui méritent d'être approuvées sur les futures transformations sociales (p. 221 sqq).

En définitive, on se demandera sans doute, après avoir lu l'ouvrage de M. de Greef, si les définitions, les classifications, les remarques méthodologiques qu'il contient ont une utilité très grande. Les théories sociologiques elles-mêmes de M. de Greef ont le tort d'être par trop souvent générales et abstraites. M. de Greef ne veut pas que la sociologie « dégénère en une littérature purement formaliste », il déclare que les lois de la sociologie n'ont de valeur que « dégagées de la vie sociale réelle » (p. 105); or l'on ne peut se défendre de l'impression que son livre, qui est l'œuvre d'un homme informé et d'un esprit judicieux, manque un peu de substance, et risque de ne pas faire avancer beaucoup cette science économique à laquelle M. de Greef a apporté jadis de fort bonnes contributions.

ADOLPHE LANDRY.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie.

(Nouvelle Série, t. II, 1903, 488 p. in-8).

A. DÖRING. *Eudoxe de Cnide, Speusippe et le dialogue du Philèbe.* — Extrait d'une histoire de la philosophie grecque en préparation. Le *Philèbe* serait l'œuvre, non de Platon, mais d'un jeune membre de l'Académie qui aurait cherché, vers 350, à opposer une doctrine personnelle aux deux doctrines morales opposées d'Eudoxe et de Speusippe.

H. SWOBODA. *Comprendre et saisir.* — Sous ce titre un peu vague, comme les mots même qu'il emprunte à l'usage courant pour essayer d'en préciser le sens, l'auteur recherche comment un homme peut pénétrer l'âme d'un autre homme à travers ses manifestations ou expressions. Il examine successivement : qu'est-ce qui peut être un objet d'expression ; quels sont les moyens d'expression ; comment se produit l'expression ; quel est le rapport d'un autre individu à cette expression ; comment « l'expression fait impression ». — Développement un peu surabondant, mais contenant beaucoup de détails intéressants, dont nous relevons les suivants : Pour comprendre autrui, il faut se trouver ou se mettre dans la même « situation psychique ». L'expression (*Ausdrück*) est pour nous un besoin, le besoin d'une communication sociale; et elle a en même temps, en tant que désignation (*Bezeichnung*), une utilité d'échange. La désignation communique les idées, l'expression les sentiments. La capacité commune d'expression de la parole et de la musique s'explique par leur communauté d'origine dans le chant. L'insuffisance du langage, souvent relevée, qu'il est un moyen de communication imparfait, n'est pas la seule : un autre défaut plus grave, c'est qu'il y a des choses qu'il n'énonce pas du tout . On n'a pas compris le désigné quand on a compris la désignation. Comprendre, c'est créer en harmonie avec ce qu'on entend ou lit. Réflexions pénétrantes sur la désignation et l'expression en musique ; rattachement très ingénieux de la forme schématique des symphonies à la théorie des séries vitales d'Avenarius. Comprendre, c'est connaître une pensée en mouvement; saisir, c'est la connaître au terme de son processus; comprendre correspond à l'art, saisir à la science.

O. Leo. *Conséquences de la conception kantienne du temps.* — La Critique de la raison pure cherche les conditions de la possibilité de l'expérience, soit comme intuition, soit comme pensée; elle prend comme donnée la faculté d'intuition et de pensée. Au moyen de cette faculté mi-partie réceptive ou informatrice (*formgebend*) et spontanée ou créatrice, elle fonde la possibilité d'une connaissance objective et en même temps en trace les limites. Si elle ne rapporte le temps qu'à la faculté réceptive, et non aussi à la spontanée, c'est que celle-ci, comme aussi la première, n'est considérée que dans son mode d'activité, et est d'ailleurs considérée comme donnée. Par suite la spontanéité et la réalité trancendentale du temps ne sont pas des éléments étrangers à la Critique de la raison pure; ils s'y trouvent comme des enclos à la porte desquels la recherche frappe nécessairement dès qu'elle s'attache aux facteurs actifs qui servent de fondement à la connaissance, non plus seulement comme donnés, mais comme restant à fonder.

P. Barth. *L'histoire de l'éducation éclairée par la sociologie.* — L'auteur montre par l'examen de différents peuples (Mexicains, Péruviens, Indous, Hébreux, Arabes, Égyptiens, Chinois, Japonais), comment le passage de la société familiale à l'État, comprenant différentes classes ou castes, donne naissance à une transformation de l'éducation, qui n'est plus abandonnée au hasard, mais organisée avec conscience.

P. Scherer. *La loi morale établie d'une façon purement humaine par A. Döring.* — Réponse à la critique des ouvrages de Döring, *Théorie philosophique des biens* et *Manuel de morale humaine et naturelle*, publiée par Petzoldt dans la *Vierteljahrsschrift* sous ce titre : *Le solipsisme au point de vue pratique.* Les critiques de P. portent à côté des théories de D. Il est impossible de séparer, comme le veut P., l'égoïsme de l'eudémonisme. Le bonheur, qui est pour P. comme pour D. le but de la morale, ne peut consister que dans la satisfaction des besoins personnels de l'individu. P. confond l'égoïsme psychologique avec l'égoïsme moral. La critique de P. sur le besoin d'estime personnelle, qui est le centre de sa critique, ne porte pas contre D., mais contre Stirner, dont la doctrine est aux antipodes de celle de D.

F. Oppenheimer. *Esquisse de la conception sociale et économique de l'histoire.* — Étude pleine d'idées pénétrantes, solidement appuyées sur des faits caractéristiques; modèle de construction et de développement. — L'histoire a pour objet le mouvement des masses humaines, mouvement occasionné par leurs besoins : sur la nature de ces besoins se produisent les divergences des conceptions historiques. Selon la conception héroïque, « qui aujourd'hui encore règne presque sans conteste dans les universités », ce sont seulement les besoins des héros, des génies, qui mettent en mouvement la *rudis indigestaque moles*. La conception collectiviste de l'histoire, toute récente, voit la cause du mouvement des masses dans un « besoin des masses », et

spécialement dans un besoin économique; c'est donc une conception économique de l'histoire, dont la conception matérialiste n'est qu'un cas particulier. La conception héroïque est insuffisante en fait, échouant à expliquer à tout le moins des mouvements aussi essentiels que les migrations, et illégitime en droit, reposant sur une conception anti-scientifique de la causalité : elle confond l'occasion avec la cause du mouvement historique, qui est l'énergie latente des masses, c'est-à-dire le besoin pour la masse d'un changement de sa condition. Sans parler de l'objection tirée du déterminisme, le concept de l'homme de génie implique un cercle vicieux: on conclut de la grandeur des résultats à celle de son énergie, et l'on fait ensuite de cette énergie supposée la cause des résultats. La conception collectiviste ne nie nullement l'existence de personnalités éminentes; elle se contente de protester contre le rôle exagéré qu'on leur attribue. Le premier besoin de la masse est le besoin économique (se nourrir, se vêtir, avoir une demeure), qu'on peut examiner isolément par abstraction (*considération* économique de l'histoire, par opposition à la *conception* économique, trop étroite comme faisant d'une abstraction l'unique réalité). Ce besoin économique vise, non seulement l'individu, mais aussi la collectivité, et comprend l'amour des enfants, des parents et de la race, la sympathie pour les autres membres du groupe qui peut aller jusqu'à l'héroïsme et au mépris de la mort; il est le ressort de la piraterie primitive, qui subsiste encore masquée dans la guerre. A ce besoin se rattache, en partie seulement, le besoin religieux, qui vient fortifier le besoin économique, vraiment fondamental.

L'erreur de la conception économique est dans la croyance, presque universelle, bien que purement implicite, que le besoin économique se satisfait par des moyens exclusivement économiques; cette conception, et à plus forte raison le matérialisme de Marx et d'Engels, est trop étroite. Le besoin économique se satisfait par deux moyens, politique (la force) et économique (le travail et l'échange). Avec l'État, fruit de la force, transformation des relations *inter*nationales en relations *intra*nationales, naissent les différences de classes. — Remarques pénétrantes sur l'intérêt que les classes inférieures ont à prendre part aux guerres faites par les dirigeants. — La différenciation progressive dans l'État; rôle du gouvernement (décentralisation administrative). La substitution de classes nouvelles aux groupes ethniques primitifs s'accompagne d'une dissolution de l'État en principautés indépendantes, et la dissolution succéderait sans cesse circulairement à l'organisation sans l'intervention du moyen économique, qui crée de nouvelles masses ayant des intérêts communs. Les anciennes oppositions de classes font place à de nouvelles, par l'introduction de l'argent. « Il est aussi inévitable pour l'homme, comme être politique, d'être membre d'une classe qui lui protège le dos dans la lutte pour la vie, que d'être comme être organique membre d'une famille. » Toutes les classes poursuivant le même but, l'obtention du moyen économique,

chacune s'efforce d'avoir la plus grande part possible au produit total, d'où la lutte de classe entre les classes dominantes qui ont plus de part au produit que n'en crée leur travail, et les classes dominées, qui sont forcées de céder aux précédentes une partie des fruits de leur travail. Cette lutte prend d'abord pendant des siècles la forme d'un combat de constitutions, qui se prolonge parce que les partis moyens, d'abord libéraux pour obtenir des améliorations, deviennent conservateurs dès qu'ils les ont obtenues. Dans l'époque moderne, on s'aperçoit que, malgré la suppression des privilèges, il subsiste des différences de classes, des intérêts de classe; la lutte se transporte alors du terrain politique sur le terrain social (socialisme); l'arme dans la lutte de classe devient l'organisation économique (grèves, syndicats). Le dernier reste de la féodalité, la grande propriété foncière, tend à disparaître en fait, prélude à une ère d'égalité et de bien-être. — Je n'ai pas la compétence nécessaire pour apprécier ces théories, mais je crois que les historiens et sociologues ne peuvent se dispenser de les connaître et de prendre parti à leur sujet. L'étendue presque disproportionnée de ce résumé, pourtant encore trop bref à mon gré, n'a d'autre but que de suggérer l'intention de lire attentivement l'étude originale.

R. Müller. *Les rapports temporels dans la perception sensible.* — Le contenu de la perception comprend deux groupes de caractères différents : ceux de la sensation (qualité et force de l'impression, la première déterminée *a priori* par la nature des substances sensibles et irréductible, la seconde dérivée et résultant d'une comparaison) et ceux de la perception (extension dans l'espace et le temps). Les propriétés des surfaces sensibles, et par elles les propriétés de la sensation et de la perception, contiennent la détermination totale du monde extérieur, et se réduisent en dernière analyse aux propriétés de la matière vivante. L'idéalisme de Berkeley ne peut rendre compte de l'identité de la connaissance chez les différents individus; la perception sensible est une contrainte absolue, un fait irréductible : cela n'a d'ailleurs rien de commun avec le réalisme naïf. Les propriétés extensives de la perception, la détermination spatiale et temporelle, sont susceptibles d'une représentation adéquate : un temps et une étendue spatiale donnés ont dans la représentation les mêmes propriétés que dans les perceptions correspondantes. C'est cette adéquation qu'on exprime en parlant du caractère intuitif de cette sorte de représentations.

P. Barth. *Pour le centenaire de la mort de Herder.* — Le XVIII[e] siècle, le siècle de l'*Aufklärung*, est rationaliste, soumis à l'influence du système des sciences naturelles (religion naturelle, droit naturel, pédagogie naturelle, laisser-faire des physiocrates, médecine naturelle). Dans son opposition au passé, il ne cherche pas à le comprendre; il n'est pas psychologue. C'est le contraire pour Herder, qui voit à tous les points de vue dans le passé la préparation du présent. En ce sens, il est psychologue, mais d'une façon moins systématique (les élé-

ments systématiques de sa psychologie sont empruntés à Leibniz) qu'intuitive. Il n'est à aucun degré théoricien de la connaissance, ce qui l'empêche de rien comprendre à Kant, dont il combat la Critique de la raison pure, et avec plus de solidité, au moins en certains points, la Critique du jugement. La partie positive de sa doctrine est supérieure à la partie critique. Deux applications importantes de sa psychologie sont la théorie de l'origine et de l'évolution du langage et la critique littéraire : il a l'un des premiers senti la poésie du moyen âge. Son grand œuvre est sa philosophie de l'histoire : les trois éléments de l'humanité idéale, terme de l'évolution historique, sont la religion chrétienne, l'art grec et la science. A côté de ses nombreuses imperfections de détail, il peut servir de modèle par ses deux qualités essentielles : un savoir universel et une foi robuste au progrès de l'humanité.

G.-H. LUQUET.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.

(Tomes 121 et 122; 1902-1903).

ED. DE HARTMANN. *La causalité psychophysique.* — Exposé de sa conception du parallélisme psychophysique dans ses rapports et ses différences avec celle de KÖNIG (cf. *Zeitschrift*, t. 119). « La possibilité d'une causalité psychophysique entre le cerveau et la conscience repose sur la décomposition de cette causalité en un élément isotrope interindividuel et un élément allotrope intraindividuel; la possibilité de cette décomposition repose à son tour sur l'idée que la conscience centrale n'est pas toute l'âme, mais seulement sa face interne, consciente, passive, sensitive, qui doit être complétée par une face externe, inconsciente, active, dynamique. Seule l'hypothèse de la fonction psychique inconsciente fournit le trait d'union indispensable pour la causalité psychophysique, car seul ce trait d'union peut entrer en relation causale, d'une part comme force sans manifestations matérielles (*nichtmateriierende*) avec les forces à manifestations matérielles, d'autre part comme face externe du psychique avec sa face interne. »

J. ZAHLFLEISCH. *Les sentiments comme symptômes d'un malaise (Abnormität) psychique.* — Les sentiments sont un centre d'états psychiques anormaux. L'homme normal prendra les sentiments pour ce qu'ils sont, l'introduction aux actions, qui se produisent par l'intermédiaire des représentations correspondantes.

E. NEUENDORFF. *Remarques sur la conception du monde de Lotze.* — Lotze n'a pas de disciples au sens strict, comme en a par exemple Schopenhauer. Beaucoup de ses thèses sont des points controversés entre les philosophes contemporains. L'auteur, à l'occasion du livre de WARTENBERG, *Das Problem des Wirkens*, examine les principales

de ces thèses, et signale notamment une contradiction entre l'action attribuée aux êtres individuels et la théorie de l'immanence. La doctrine de Schopenhauer est bien plus conséquente; l'éclectisme de Lotze l'amène à se contredire, ce qui ne l'empêche pas d'être une source de progrès philosophique, autant et même plus que les esprits systématiques.

L. v. Bortkiewicz. *Calcul des probabilités et expérience.* — Critique de l'ouvrage de Marbe, déjà critiqué par Brösme et Grimsehl (cf. *Revue philosophique*, t. LVI, p. 109).

Th. Elsenhans. *Théorie de la conscience morale* (*Gewissen*). — Après une introduction sur la bibliographie du sujet, l'auteur examine successivement l'essence et la genèse de la conscience morale. A noter une analogie ingénieuse établie entre la conscience morale et la cœnesthésie (*Gemeingefühl*). De même que celle-ci exprime l'état organique de l'individu et détermine son activité corporelle, de même la consience morale est une sorte de cœnesthésie sociale.

O. Schneider. *La force créatrice de l'enfant dans l'organisation de ses états de conscience.* — Collection, assez pêle-mêle, de mots d'enfants.

L. William Stern. *Le second principe de l'énergétique et le problème de la vie.* — « Ce qui détermine la possibilité de vie des individus, ce n'est pas que les forces (*Intensitätsdifferenzen*) actuelles ont des valeurs (*Grösse*) absolues, mais qu'elles ont entre elles des relations dont la valeur détermine l'intérêt vital (*Lebenswert*) de chaque élément. » Les phénomènes biologiques sont inexplicables sans l'admission de facteurs agissant en vue de fins. Non seulement les néovitalistes (Reinke, Bunge, Dreisch), mais aussi Hartmann, que combat l'auteur, accordent que les lois physiques n'interdissent nullement cette hypothèse. Le rapport de la conception de l'auteur à celle de Hartmann est analogue à celui de l'astronomie moderne cosmique à l'astronomie antique géocentrique; elle est plus simple et n'a pas besoin de complications successives pour s'accorder avec l'expérience.

J. Volkelt. *Contributions à l'analyse de la conscience.* — Les sentiments esthétiques sont bien des sentiments réels, et non des représentations de sentiments; mais il leur manque le sentiment de réalité qui accompagne les sentiments correspondants relatifs à la vie réelle. La reproduction des sentiments n'est pas le simple souvenir des représentations concomitantes; à ce facteur représentatif doit s'ajouter le sentiment de la possibilité des sentiments correspondants.

R. Wahle. *Contributions à la théorie de l'interprétation des œuvres philosophiques.* — A l'occasion d'une critique par Jodl de son étude sur l'*Ethique* de Spinoza, l'auteur examine si et comment on peut arriver à appréhender la véritable opinion d'un penseur. Il n'y a rien autre chose dans Spinoza que la destruction de tous les rêves spéculatifs et la dérision du mysticisme (*Schwärmerei*) sous forme mathématico-logique. L'interprétation vraie d'un penseur — qui du reste n'est évidemment jamais adéquate — consiste, non à vouloir retrouver

chez lui les idées de ses prédécesseurs ou de ses contemporains, mais à s'attacher au texte en montrant quelle interprétation de chaque proposition particulière met cette proposition d'accord avec l'ensemble des autres. (Les deux procédés ne seraient-ils pas conciliables, par la subordination du premier au second?)

M. Isserlin. *Une solution nouvelle du problème de l'espace.* — Critique de l'étude de E. de Cyon sur les bases physiologiques de la géométrie d'Euclide, publiée en 1901 dans l'*Archiv für Physiol.* de Pflüger.

R. Eisler. *Prolégomènes à une psychologie philosophique.* — Exposé d'une conception qui se tient à égale distance d'une « psychologie sans âme » et d'un substantialisme purement métaphysique, et du sens spécial que prend dans cette conception le parallélisme psychophysique. Le problème de la psychologie philosophique est le suivant : étant données des séries déterminées d'états de conscience, par quelle activité (*Verhalten*) du sujet sont-elles produites et quel est le fondement de cette activité. La psychologie philosophique ne s'oppose pas à la psychologie empirique; elle se fonde sur elle comme la philosophie naturelle sur les sciences physiques. Des différentes directions psychologiques, la mieux appropriée à son dessein est le volontarisme et la psychologie de l'aperception. — Étude très intéressante dans sa brièveté, non seulement par les thèses qu'elle énonce, mais surtout parce qu'elle indique en passant les principales conceptions psychologiques du temps présent, surtout en Allemagne.

R. Wihan. *Pour l'établissement du concept de vérité.* — Parti de cette proposition : « Un jugement sur les êtres et les phénomènes extérieurs actuels, ou futurs ou possibles dans certaines conditions, ou impossibles, peut et doit, en fait et en droit, être tenu pour une vérité, correspondant à la réalité, quand aucun homme n'est capable d'en établir le caractère irrationnel », l'auteur aboutit à une sorte de probabilisme.

G.-H. Luquet.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

DOLENS (Noël). — *Le Socialisme fédéral.* In-8°, Paris, Stock.

D. LEY. — *L'arriération mentale. Contribution à l'étude de la pathologie infantile.* In-8°, Bruxelles, Lebègue.

F. QUEYRAT. — *Les Jeux des enfants.* In-12, Paris, Alcan.

BRUNETIÈRE. — *Sur les Chemins de la Croyance.* I. *L'Utilisation du Positivisme.* In-8°, Paris, Perrin.

L. DUGAS. — *Cours de morale théorique et pratique.* I. *Morale théorique.* In-8°, Paris, Paulin.

L. ELBÉ. — *La vie future devant la sagesse antique et la science moderne.* In-12, Paris, Perrin.

F. LE DANTEC. — *Les Influences ancestrales.* In-12, Paris, Flammarion.

CHATTERTON HILL. — *La Physiologie morale.* In-12, Paris, Storck.

BERTRAND (Al.). — *Mes vieux médecins.* In-18, Lyon, Storck.

JACOBY (Dr). — *Études sur la sélection chez l'homme,* 2e édit., in-8°, Paris, F. Alcan.

K. FRIES. — *Das philosophische Gespräch von Hiob bis Platon.* In-8°, Tubingen, Mohr.

B. PETRONICVICS. — *Principien der Metaphysik.* I Bd, 1 H., Heidelberg, Winter.

P. KÜHN. — *Das Nietzsche Archiv in Weimar.* In-4°, Darmstadt, Koch.

A. LEICHT. — *Lazarus, der Begründer der Volkerpsychologie.* In-12, Leipzig, Dürr.

Abhandhingen der Fries'schen Schule : neue Folge, Heft I. In-8°, Göttingen, Nandenhoeck-Ruprecht.

LUKAS. — *Psychologie der niedersten Tiere.* In-8°, Wien, Braumeilles.

J. STERN. — *Rechtsphilosophie und Rechtswissenschaft.* In-8°, Berlin, Guttentag.

HILLER. — *Studien zur Blindenpsychologie.* In-8°, Leipzig, Engelmann.

TH. ELSENHANS. *Kants Rassentheorie und ihre bleibende Bedeutung.* In-8, Leipzig, Engelmann.

G. TORRES. — *Willensfreiheit und wahre Freiheit.* In-8°, München, Reinhardt.

MARTINAZOLLI. — *La teorica dell'individualismo secondo John Stuart Mill.* In-12, Milano, Hœpli.

RENDA. — *Il destino delle dinastie : l'eredità morbosa nella storia.* In-8°, Torino, Bocca.

A. RENDA. — *La dissociazione psicologica.* In-8°, Torino, Bocca.

G. DEL VECCHIO. — *Diritto e personalità umana nella Storia del pensiero.* In-8°, Bologna, Zamorani.

R. D'ALFONSO. — *Pregiudici sulla eredita psicologica.* In-8°, Roma, Albrighi.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

CHEMINS DE FER DE L'OUEST

EXCURSION A L'ILE DE JERSEY

Dans le but de faciliter la visite de l'île de Jersey, il est délivré au départ de Paris des billets directs d'aller et retour à prix réduits, valables un mois, permettant de s'embarquer à Carteret, à Granville ou à Saint-Malo.

Billets valables par Granville à l'aller et au retour

1re classe.......	63 fr. 15
2e classe.......	44 fr. 25
3e classe.......	29 fr. 85

Billets valables à l'aller par Granville et au retour par St-Malo ou inversement

1re classe.......	74 fr. 85
2e classe.......	50 fr. 05
3e classe.......	37 fr. 30

Billets valables par Carteret à l'aller et au retour

1re classe.......	63 fr. 15
2e classe.......	44 fr. 25
3e classe.......	29 fr. 85

Billets valables à l'aller par Carteret et au retour par Granville ou inversement

1re classe.......	65 fr. 45
2e classe.......	44 fr. 50
3e classe.......	31 fr. 70

Billets valables à l'aller par Carteret et au retour par St-Malo ou inversement

1re classe.......	72 fr. 55
2e classe.......	49 fr. 80
3e classe.......	35 fr. 50

Les billets délivrés à l'aller par Granville ou Carteret et au retour par Saint-Malo, permettent d'effectuer l'excursion du Mont Saint-Michel.

Les billets valables par Granville et Saint-Malo sont délivrés toute l'année ; ceux valables par Carteret sont délivrés du 1er mai au 30 octobre.

Pour plus de renseignements, consulter le *Livret-Guide* illustré du réseau de l'Ouest, vendu 0 fr. 30, dans les bibliothèques des gares de la Compagnie.

PARIS A LONDRES

Viâ Rouen, Dieppe et Newhaven (par la Gare SAINT-LAZARE).

Services rapides de jour et de nuit tous les jours (Dimanches et Fêtes compris) **et toute l'année.**

Trajet de jour en 8 h. 1/2 (1re et 2e classes seulement).

GRANDE ÉCONOMIE

Billets simples, valables pendant 7 jours :

1e classe.................	48	25
2e classe.................	35	»
3e classe.................	23	25

Billets d'aller et retour, valables pendant un mois :

1re classe.................	82	75
2e classe.................	58	75
3e classe.................	41	50

Départs de Paris St-Lazare : 10 h. 20 matin, 9 h. 30 soir. Arrivées à Londres : London-Bridge* 7 h. soir, 7 h. 30 matin ; Victoria, 7 h. soir, 7 h. 30 matin. — Départs de Londres : London-Bridge, 10 h. matin, 9 h. 10 soir ; Victoria, 10 h. matin, 9 h. 10 soir. Arrivées à Paris St-Lazare : 6 h. 40 soir, 7 h. 5 matin.

Les trains du service de jour entre Paris et Dieppe et vice-versa comportent des voitures de 1re et 2e classes à couloir avec W. C. et toilette ainsi qu'un wagon-restaurant ; ceux du service de nuit comportent des voitures à couloir des trois classes avec W. C. et toilette. La voiture de 1re classe à couloir des trains de nuit comporte des compartiments à couchettes (supplément de 5 fr. par place). Les couchettes peuvent être retenues à l'avance aux gares de Paris et de Dieppe moyennant une surtaxe de 1 fr. par couchette.

La Compagnie de l'Ouest envoie franco, sur demande affranchie, un bulletin spécial du service de Paris à Londres.

CHEMINS DE FER D'ORLÉANS

ARCACHON, BIARRITZ, DAX, PAU, etc.

Billets d'aller et retour individuels et de famille de toutes classes.

Il est délivré toute l'année par les gares et stations du réseau d'Orléans pour **Arcachon, Biarritz, Dax, Pau** et les autres **stations hivernales** du Midi de la France :

1° Des billets d'aller et retour individuels de toutes classes avec réduction de 25 p. 100 en 1re classe et de 20 p. 100, en 2e et 3e classes.

1° Des billets d'aller et retour de famille, de 1re, de 2e et de 3e classe comportant des réductions variant de 20 p. 100 pour une famille de 2 personnes à 40 p. 100 pour une famille de 6 personnes ou plus : ces réductions sont calculées sur les prix du Tarif général d'après la distance parcourue, avec minimum de 300 kilomètres aller et retour compris.

La famille comprend : père, mère, enfants, grand'mère, beau-père, belle-mère, gendre, belle-fille, frère, sœur, beau-frère, belle-sœur, oncle, tante, neveu et nièce, ainsi que les serviteurs attachés à la famille.

Ces billets sont valables 33 jours, non compris les jours de départ et d'arrivée. Cette durée de validité peut être prolongée deux fois de 30 jours moyennant un supplément de 10 p. 100 du prix primitif du billet pour chaque prolongation.

VOYAGES DANS LES PYRÉNÉES

La Compagnie d'Orléans délivre toute l'année des billets d'excursion comprenant les trois itinéraires ci-après, permettant de visiter le centre de la France et les stations balnéaires des Pyrénées et du golfe de Gascogne.

1er ITINÉRAIRE

Paris — Bordeaux — Arcachon — Mont-de-Marsan — Tarbes — Bagnères-de-Bigorre — Montréjeau — Bagnères-de-Luchon — Pierrefite-Nestalas — Pau — Bayonne — Bordeaux — Paris.

2e ITINÉRAIRE

Paris — Bordeaux — Arcachon — Mont-de-Marsan — Tarbes — Pierrefite-Nestalas — Bagnères-de-Bigorre — Bagnères-de-Luchon — Toulouse — Paris (*viâ* Montauban-Cahors-Limoges ou *viâ* Figeac-Limoges).

3e ITINÉRAIRE

Paris — Bordeaux — Arcachon — Dax — Bayonne — Pau — Pierrefite-Nestalas — Bagnères-de-Bigorre — Bagnères-de-Luchon — Toulouse — Paris (*viâ* Montauban-Cahors-Limoges ou *viâ* Figeac-Limoges).

DURÉE DE VALIDITÉ : **30** JOURS (non compris le jour du départ).

Prix des Billets : 1re classe, 163 fr. 50 ; 2e classe, 122 fr. 50.

La durée de validité de ces billets peut être prolongée d'une, deux ou trois périodes successives de 10 jours, moyennant le paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 % des prix ci-dessus.

BILLETS POUR PARCOURS SUPPLÉMENTAIRES

NON COMPRIS DANS LES ITINÉRAIRES DES BILLETS DE VOYAGES CIRCULAIRES CI-DESSUS

Il est délivré de toute station des réseaux de l'Orléans et du Midi, pour une autre station de ces réseaux située sur l'itinéraire des billets d'excursion, ou inversement, des billets d'**Aller et Retour** de 1re et de 2e classes, avec réduction de 25 % en 1re classe et de 20 % en 2e classe sur le double du prix ordinaire des places.

EXCURSIONS en TOURAINE, aux CHATEAUX des BORDS DE LA LOIRE

ET AUX STATIONS BALNÉAIRES

De la ligne de SAINT-NAZAIRE au CROISIC et à GUÉRANDE

1er ITINÉRAIRE

1re *classe* : **86** *francs*. — 2e *classe* : **63** *francs*. — DURÉE : **30 Jours**.

Paris — Orléans — Blois — Amboise — Tours — Chenonceaux, et retour à **Tours — Loches**, et retour à **Tours — Langeais — Saumur — Angers — Nantes — Saint-Nazaire — Le Croisic — Guérande**, et retour à **Paris**, *viâ* **Blois** ou **Vendôme**, ou par **Angers** et **Chartres**, sans arrêt sur le réseau de l'Ouest.

2e ITINÉRAIRE

1re *classe* : **54** fr. — 2e *classe* : **41** fr. — DURÉE : **15 Jours.**

Paris, Orléans, Blois, Amboise, Tours, Chenonceaux et retour à **Tours, Loches**, et retour à **Tours, Langeais** et retour à Paris, viâ **Blois** ou **Vendôme**.

Les voyageurs porteurs de billets du premier itinéraire auront la faculté d'effectuer sans supplément de prix, soit à l'aller, soit au retour, le trajet entre Nantes et Saint-Nazaire dans les bateaux de la Compagnie Française de Navigation et de Constructions navales et anciens établissements Sâtre réunis.

La durée de validité du premier de ces itinéraires peut être prolongée d'une, deux ou trois périodes successives de 10 jours, moyennant paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 % du prix primitif du billet.

BILLETS DE PARCOURS SUPPLÉMENTAIRES

Il est délivré, de toute station du réseau pour une autre station du réseau située sur l'itinéraire à parcourir, des billets aller et retour de 1re et de 2e classes aux prix réduits du Tarif spécial **G. V. n° 2**.

CHEMINS DE FER DE L'ÉTAT

Excursions en Touraine

BILLETS DÉLIVRÉS TOUTE L'ANNÉE

Valables 15 jours avec faculté de prolongation de deux fois 15 jours moyennant un supplément de 10 0/0 pour chaque prolongation.

ITINÉRAIRE : PARIS-MONTPARNASSE — SAUMUR — MONTREUIL-BELLAY — THOUARS — LOUDUN — CHINON — AZAY-LE-RIDEAU — TOURS — CHATEAURENAULT — MONTOIRE-SUR-LE-LOIR — VENDOME — BLOIS — PONT-DE-BRAYE — PARIS-MONTPARNASSE.

Faculté d'arrêt aux gares intermédiaires.

PRIX DES BILLETS : 1re classe, **50** fr. — 2e classe, **38** fr. — 3e classe, **25** fr.
Les enfants de 3 à 7 ans paient moitié des prix indiqués ci-dessus.
Les billets doivent être demandés **trois jours** d'avance à la gare de Paris-Montparnasse.

BILLETS D'ALLER ET RETOUR

POUR LES STATIONS THERMALES ET HIVERNALES DES PYRÉNÉES

Toutes les gares du réseau de l'État délivrent, pendant toute l'année, des billets d'aller et retour, individuels ou de famille, à destination des gares du réseau du Midi desservant les stations thermales ou hivernales des Pyrénées (Pau, Cauterets, Luchon, Biarritz, etc.).

Les billets individuels comportent sur les prix du tarif général une réduction de 25 p. 0/0 en 1re classe et de 20 p. 0/0 en 2e et 3e classes.

Les billets de famille ne sont délivrés que pour un trajet total d'aller et retour égal ou supérieur à 300 kilomètres. La réduction qu'ils comportent, par rapport au tarif général, varie entre 20 p. 0/0 pour deux personnes et 40 p. 0/0 pour six personnes et plus.

Les enfants de 3 à 7 ans paient demi-place.

Les deux sortes de billets sont valables **33** jours; ils peuvent, à deux reprises, être prolongés de **30** jours, moyennant le paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 p. 0/0 du prix initial du billet.

Les billets individuels et les billets de famille doivent être demandés, les premiers **3** jours, les seconds **4** jours avant la date du départ.

Coulommiers. Imp. PAUL BRODARD.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

VINGT-NEUVIÈME ANNÉE. N° 12 DÉCEMBRE 1904

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE :

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1904

348

Renouvellement d'abonnement du 1er Janvier 1905.

Cette livraison étant la dernière de l'année 1904, nous prions nos abonnés de nous adresser leur renouvellement pour l'année 1905 par l'intermédiaire de leur libraire ou d'un bureau de poste. — Tout abonné qui ne nous aura pas envoyé, pour le 25 décembre prochain, un avis contraire, recevra par l'intermédiaire de la poste une quittance du montant de son abonnement pour 1905.

CHEMINS DE FER DE L'OUEST

EXCURSION A L'ILE DE JERSEY

Dans le but de faciliter la visite de l'île de Jersey, il est délivré au départ de Paris des billets directs d'aller et retour à prix réduits, valables un mois, permettant de s'embarquer à Carteret, à Granville ou à Saint-Malo.

Billets valables par Granville à l'aller et au retour

1re classe	63 fr. 15
2e classe	44 fr. 25
3e classe	29 fr. 85

Billets valables à l'aller par Granville et au retour par St-Malo ou inversement

1re classe	74 fr. 85
2e classe	50 fr. 05
3e classe	37 fr. 33

Billets valables par Carteret à l'aller et au retour

1re classe	63 fr. 15
2e classe	44 fr. 25
3e classe	29 fr. 85

Billets valables à l'aller par Carteret et au retour par Granville ou inversement

1re classe	65 fr. 45
2e classe	44 fr. 50
3e classe	31 fr. 70

Billets valables à l'aller par Carteret et au retour par St-Malo ou inversement

1re classe	72 fr. 55
2e classe	49 fr. 80
3e classe	35 fr. 50

Les billets délivrés à l'aller parGranville ou Carteret et au retour par Saint-Malo, permettent d'effectuer l'excursion du Mont Saint-Michel.

Les billets valables par Granville et Saint-Malo sont délivrés toute l'année ; ceux valables par Carteret sont délivrés du 1er mai au 30 octobre.

Pour plus de renseignements, consulter le *Livret-Guide* illustré du réseau de l'Ouest, vendu 0 fr. 30, dans les bibliothèques des gares de la Compagnie.

PARIS A LONDRES

Via Rouen, Dieppe et Newhaven (par la Gare SAINT-LAZARE).

Services rapides de jour et de nuit tous les jours (Dimanches et Fêtes compris) **et toute l'année.**

Trajet de jour en 8 h. 1/2 (1re et 2e classes seulement).

GRANDE ÉCONOMIE

Billets simples, valables pendant 7 jours :

1e classe	48 25
2e classe	35 »
3e classe	23 25

Billets d'aller et retour, valables pendant un mois :

1re classe	82 75
2e classe	58 75
3e classe	41 50

Départs de Paris St-Lazare : 10 h. 20 matin, 9 h. 30 soir. Arrivées à Londres : London-Bridge, 7 h. soir, 7 h. 30 matin; Victoria, 7 h. soir, 7 h. 30 matin. — Départs de Londres : London-Bridge, 10 h. matin, 9 h. 10 soir; Victoria, 10 h. matin, 9 h. 10 soir. Arrivées à Paris St-Lazare : 6 h. 40 soir, 7 h. 5 matin.

Les trains du service de jour entre Paris et Dieppe et vice versa comportent des voitures de 1re et 2e classes à couloir avec W. C. et toilette ainsi qu'un wagon-restaurant ; ceux du service de nuit comportent des voitures à couloir des trois classes avec W. C. et toilette. La voiture de 1re classe à couloir des trains de nuit comporte des compartiments à couchettes (supplément de 5 fr. par place). Les couchettes peuvent être retenues à l'avance aux gares de Paris et de Dieppe moyennant une surtaxe de 1 fr. par couchette.

La Compagnie de l'Ouest envoie *franco*, sur demande affranchie, un bulletin spécial du service de Paris à Londres.

CHEMINS DE FER D'ORLÉANS

ARCACHON, BIARRITZ, DAX, PAU, etc.

Billets d'aller et retour individuels et de famille de toutes classes.

Il est délivré toute l'année par les gares et stations du réseau d'Orléans pour **Arcachon, Biarritz, Dax, Pau** et les autres **stations hivernales** du Midi de la France :

1° Des billets d'aller et retour individuels de toutes classes avec réduction de 25 p. 100 en 1re classe et de 20 p. 100, en 2e et 3e classes.

1° Des billets d'aller et retour de famille, de 1re, de 2e et de 3e classe comportant des réductions variant de 20 p. 100 pour une famille de 2 personnes à 40 p. 100 pour une famille de 6 personnes ou plus : ces réductions sont calculées sur les prix du Tarif général d'après la distance parcourue, avec minimum de 300 kilomètres aller et retour compris.

La famille comprend : père, mère, enfants, grand'mère, beau-père, belle-mère, gendre, belle-fille, frère, sœur, beau-frère, belle-sœur, oncle, tante, neveu et nièce, ainsi que les serviteurs attachés à la famille.

Ces billets sont valables 33 jours, non compris les jours de départ et d'arrivée. Cette durée de validité peut être prolongée deux fois de 30 jours moyennant un supplément de 10 p. 100 du prix primitif du billet pour chaque prolongation.

VOYAGES DANS LES PYRÉNÉES

La Compagnie d'Orléans délivre toute l'année des billets d'excursion comprenant les trois itinéraires ci-après, permettant de visiter le centre de la France et les stations balnéaires des Pyrénées et du golfe de Gascogne.

1er ITINÉRAIRE

Paris — Bordeaux — Arcachon — Mont-de-Marsan — Tarbes — Bagnères-de-Bigorre — Montréjeau — Bagnères-de-Luchon — Pierrefite-Nestalas — Pau — Bayonne — Bordeaux — Paris.

2e ITINÉRAIRE

Paris — Bordeaux — Arcachon — Mont-de-Marsan — Tarbes — Pierrefite-Nestalas — Bagnères-de-Bigorre — Bagnères-de-Luchon — Toulouse — Paris (*via* Montauban-Cahors-Limoges ou *via* Figeac-Limoges).

3e ITINÉRAIRE

Paris — Bordeaux — Arcachon — Dax — Bayonne — Pau — Pierrefite-Nestalas — Bagnères-de-Bigorre — Bagnères-de-Luchon — Toulouse — Paris (*via* Montauban-Cahors-Limoges ou *via* Figeac-Limoges).

DURÉE DE VALIDITÉ : **30** JOURS (non compris le jour du départ).

Prix des Billets : 1re classe, 163 fr. 50 ; 2e classe, 122 fr. 50.

La durée de validité de ces billets peut être prolongée d'une, deux ou trois périodes successives de 10 jours, moyennant le paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 °/o des prix ci-dessus.

BILLETS POUR PARCOURS SUPPLÉMENTAIRES

NON COMPRIS DANS LES ITINÉRAIRES DES BILLETS DE VOYAGES CIRCULAIRES CI-DESSUS

Il est délivré de toute station des réseaux de l'Orléans et du Midi, pour une autre station de ces réseaux située sur l'itinéraire des billets d'excursion, ou inversément, des billets d'**Aller et Retour** de 1re et de 2e classes, avec réduction de 25 °/o en 1re classe et de 20 °/o en 2e classe sur le double du prix ordinaire des places.

EXCURSIONS en TOURAINE, aux CHATEAUX des BORDS DE LA LOIRE

ET AUX STATIONS BALNÉAIRES

De la ligne de SAINT-NAZAIRE au CROISIC et à GUÉRANDE

1er ITINÉRAIRE

1re *classe* : **86** *francs*. — 2e *classe* : **63** *francs*. — DURÉE : **30 Jours**.

Paris — Orléans — Blois — Amboise — Tours — Chenonceaux, et retour à **Tours — Loches**, et retour à **Tours — Langeais — Saumur — Angers — Nantes — Saint-Nazaire — Le Croisic — Guérande**, et retour à **Paris**, *via* **Blois** ou **Vendôme**, ou par **Angers** et **Chartres**, sans arrêt sur le réseau de l'Ouest.

2e ITINÉRAIRE

1re *classe* : **54** fr. — 2e *classe* : **41** fr. — DURÉE : **15 Jours.**

Paris, Orléans, Blois, Amboise, Tours, Chenonceaux et retour à **Tours, Loches**, et retour à **Tours, Langeais** et retour à Paris, via **Blois** ou **Vendôme**.

Les voyageurs porteurs de billets du premier itinéraire auront la faculté d'effectuer sans supplément de prix, soit à l'aller, soit au retour, le trajet entre Nantes et Saint-Nazaire dans les bateaux de la Compagnie Française de Navigation et de Constructions navales et anciens établissements Sâtre réunis.

La durée de validité du premier de ces itinéraires peut être prolongée d'une, deux ou trois périodes successives de 10 jours, moyennant paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 °/o du prix primitif du billet.

BILLETS DE PARCOURS SUPPLÉMENTAIRES

Il est délivré, de toute station du réseau pour une autre station du réseau située sur l'itinéraire à parcourir, des billets aller et retour de 1re et de 2e classes aux prix réduits du Tarif spécial G. V. n° 2.

CHEMINS DE FER DE L'OUEST

EXCURSION A L'ILE DE JERSEY

Dans le but de faciliter la visite de l'île de Jersey, il est délivré au départ de Paris des billets directs d'aller et retour à prix réduits, valables un mois, permettant de s'embarquer à Carteret, à Granville ou à Saint-Malo.

Billets valables par Granville à l'aller et au retour

1re classe	63 fr. 15
2e classe	44 fr. 25
3e classe	29 fr. 85

Billets valables à l'aller par Granville et au retour par St-Malo ou inversement

1re classe	74 fr. 85
2e classe	50 fr. 05
3e classe	37 fr. 30

Billets valables par Carteret à l'aller et au retour

1re classe	63 fr. 15
2e classe	44 fr. 25
3e classe	29 fr. 85

Billets valables à l'aller par Carteret et au retour par Granville ou inversement

1re classe	65 fr. 45
2e classe	44 fr. 50
3e classe	31 fr. 70

Billets valables à l'aller par Carteret et au retour par St-Malo ou inversement

1re classe	72 fr. 55
2e classe	49 fr. 80
3e classe	35 fr. 50

Les billets délivrés à l'aller par Granville ou Carteret et au retour par Saint-Malo, permettent d'effectuer l'excursion du Mont Saint-Michel.

Les billets valables par Granville et Saint-Malo sont délivrés toute l'année ; ceux valables par Carteret sont délivrés du 1er mai au 30 octobre.

Pour plus de renseignements, consulter le *Livret-Guide* illustré du réseau de l'Ouest, vendu 0 fr. 30, dans les bibliothèques des gares de la Compagnie.

PARIS A LONDRES

Viâ Rouen, Dieppe et Newhaven (par la Gare SAINT-LAZARE).

Services rapides de jour et de nuit tous les jours (Dimanches et Fêtes compris) **et toute l'année.**

Trajet de jour en 8 h. 1/2 (1re et 2e classes seulement).

GRANDE ÉCONOMIE

Billets simples, valables pendant 7 jours :

1e classe	48	25
2e classe	35	»
3e classe	23	25

Billets d'aller et retour, valables pendant un mois :

1re classe	82	75
2e classe	58	75
3e classe	41	50

Départs de Paris St-Lazare : 10 h. 20 matin, 9 h. 30 soir. Arrivées à Londres : London-Bridge 7 h. soir, 7 h. 30 matin ; Victoria, 7 h. soir, 7 h. 30 matin. — Départs de Londres : London-Bridge, 10 h. matin, 9 h. 10 soir ; Victoria, 10 h. matin, 9 h. 10 soir. Arrivées à Paris St-Lazare : 6 h. 40 soir, 7 h. 5 matin.

Les trains du service de jour entre Paris et Dieppe et vice-versa comportent des voitures de 1re et 2e classes à couloir avec W. C. et toilette ainsi qu'un wagon-restaurant : ceux du service de nuit comportent des voitures à couloir des trois classes avec W. C. et toilette. La voiture de 1re classe à couloir des trains de nuit comporte des compartiments à couchettes (supplément de 5 fr. par place). Les couchettes peuvent être retenues à l'avance aux gares de Paris et de Dieppe moyennant une surtaxe de 1 fr. par couchette.

La Compagnie de l'Ouest envoie franco, sur demande affranchie, un bulletin spécial du service de Paris à Londres.

CHEMINS DE FER DE L'ÉTAT

Excursions en Touraine

BILLETS DÉLIVRÉS TOUTE L'ANNÉE

Valables 15 jours avec faculté de prolongation de deux fois 15 jours moyennant un supplément de 10 0/0 pour chaque prolongation.

ITINÉRAIRE : PARIS-MONTPARNASSE — SAUMUR — MONTREUIL-BELLAY — THOUARS — LOUDUN — CHINON — AZAY-LE-RIDEAU — TOURS — CHATEAURENAULT — MONTOIRE-SUR-LE-LOIR — VENDOME — BLOIS — PONT-DE-BRAYE — PARIS-MONTPARNASSE.

Faculté d'arrêt aux gares intermédiaires.

PRIX DES BILLETS : 1re classe, **50** fr. — 2e classe, **38** fr. — 3e classe, **25** fr.
Les enfants de 3 à 7 ans paient moitié des prix indiqués ci-dessus.
Les billets doivent être demandés **trois jours** d'avance à la gare de Paris-Montparnasse.

BILLETS D'ALLER ET RETOUR

POUR LES STATIONS THERMALES ET HIVERNALES DES PYRÉNÉES

Toutes les gares du réseau de l'État délivrent, pendant toute l'année, des billets d'aller et retour, individuels ou de famille, à destination des gares du réseau du Midi desservant les stations thermales ou hivernales des Pyrénées (Pau, Cauterets, Luchon, Biarritz, etc.).

Les billets individuels comportent sur les prix du tarif général une réduction de 25 p. 0/0 en 1re classe et de 20 p. 0/0 en 2e et 3e classes.

Les billets de famille ne sont délivrés que pour un trajet total d'aller et retour égal ou supérieur à 300 kilomètres. La réduction qu'ils comportent, par rapport au tarif général, varie entre 20 p. 0/0 pour deux personnes et 40 p. 0/0 pour six personnes et plus.

Les enfants de 3 à 7 ans paient demi-place.

Les deux sortes de billets sont valables **33** jours; ils peuvent, à deux reprises, être prolongés de **30** jours, moyennant le paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 p. 0/0 du prix initial du billet.

Les billets individuels et les billets de famille doivent être demandés, les premiers **3** jours, les seconds **4** jours avant la date du départ.

Coulommiers. Imp. Paul BRODARD.

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

OUVRAGES CLASSIQUES DE PHILOSOPHIE

Cours élémentaire de philosophie, par E. Boirac, 19e édit. 1 vol. in-8, broché, 6 fr. 50; cartonné à l'anglaise.......... 7 fr. 50

La dissertation philosophique, choix de sujets, plans, développements; avec une Introduction sur les *Règles de la dissertation philosophique*, par le même, 9e édit. 1 vol. in-4, broché, 6 fr. 50; cartonné à l'anglaise.......... 7 fr. 50

Recueil de morceaux choisis de philosophes anciens, modernes et contemporains, par le même. 1 vol. in-8, broché, 6 fr. 50; cartonné à l'anglaise.......... 7 fr. 50

Esquisse d'un système de psychologie rationnelle (*leçons de psychologie*), par Em. Lubac, professeur agrégé de philosophie au lycée de Constantine; avec préface de M. H. Bergson, de l'Institut. 1 vol. in-8.......... 3 fr. 75

Éléments de philosophie scientifique et morale (*classes de mathématiques A et B*), par P.-F. Thomas, docteur ès lettres, préparateur à l'École de Saint-Cyr, professeur au lycée de Versailles. 3e édit., revue. 1 vol. in-8, 3 fr. 50; cart. à l'anglaise.......... 4 fr. 50

Éléments de morale (Troisième A et B), par le même. 1 vol. in-12, cart.... 2 fr.

Éléments de morale (Quatrième A et B), par le même. 1 vol. in-12, cart.... 4 fr.

Physiologie de l'esprit, par Fr. Paulhan. 5e édit. refondue, 1 vol. in-32, avec figures, broché, 60 centimes; cartonné à l'anglaise.......... 1 fr.

Envoi de spécimens sur demande à MM. les Professeurs des lycées et collèges.

DESCARTES. — **Discours de la méthode**, avec notes, introduction et commentaires, par V. Brochard, membre de l'Institut, professeur à la Faculté des lettres de Paris. 10e édit. 1 vol. in-12.......... 1 fr. 25

PLATON. — **La République**, livre VI, avec notes, par A. Espinas, professeur à la Faculté des lettres de Paris. 1 vol. in-12.......... 2 fr.

ARISTOTE. — **Morale à Nicomaque**, livre X, avec notes, par L. Carrau, professeur à la Faculté des lettres de Paris. 1 vol. in-12.......... 1 fr. 25

CICÉRON. — **De officiis**, livre I, avec notes, par E. Boirac, recteur de l'Académie de Dijon, 2e édit. 1 vol. in-12.......... 1 fr. 40

CICÉRON. — **De natura deorum**, livre II, avec notes, par F. Picavet, professeur à l'École des Hautes Études. 1 vol. in-12.......... 2 fr.

LUCRÈCE. — **De natura rerum**, livre V, avec notes, par G. Lyon, recteur de l'Académie de Lille. 1 vol. in-12.......... 1 fr. 50

STUART MILL. — **L'utilitarisme**. 1 vol. in-12.......... 2 fr. 50

STUART MILL. — **Système de logique déductive et inductive**. 2 vol. in-8, 5e édit.......... 20 fr.

HERBERT SPENCER. — **Introduction à la science sociale**. 1 volume in-8, 13e édit.......... 6 fr.

HERBERT SPENCER. — **Les premiers principes**, traduction Cazelles. 1 vol. in-8, 9e éd.......... 10 fr.

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

Ouvrages analysés dans le présent numéro

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Essai sur l'évolution psychologique du jugement, par **Th. RUYSSEN**, maître de conférences à la Faculté des lettres d'Aix. 1 vol. in-8.......... 5 fr.

La Sociologie économique, par **G. DE GREEF**, professeur à l'Université nouvelle de Bruxelles. 1 vol. in-8.......... 3 fr. 75

Combat pour l'individu, par **Georges PALANTE**, agrégé de philosophie. 1 vol. in-8.......... 3 fr. 75

L'éternel conflit. Essai philosophique, par **W. ROMAINE PATERSON** (Benjamin Swift). 1 vol. in-16.......... 2 fr. 50

Isolement et psychothérapie. Traitement de l'hystérie et de la neurasthénie. Pratique de la rééducation morale et physique, par les Drs **J. CAMUS** et **Ph. PAGNIEZ**, anciens internes de la Salpêtrière. Préface de M. le Prof. Dejerine. 1 fort vol. grand in-8.......... 9 fr.

VINGT-NEUVIÈME ANNÉE. N° 12 DÉCEMBRE 1904

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE :

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

PARIS, 6e

1904

348

Renouvellement d'abonnement du 1er Janvier 1905.

Cette livraison étant la dernière de l'année 1904, nous prions nos abonnés de nous adresser leur renouvellement pour l'année 1905 par l'intermédiaire de leur libraire ou d'un bureau de poste. — Tout abonné qui ne nous aura pas envoyé, pour le 25 décembre prochain, un avis contraire, recevra par l'intermédiaire de la poste une quittance du montant de son abonnement pour 1905.

CHEMINS DE FER DU NORD

PARIS-NORD A LONDRES (Via Calais ou Boulogne.)

Cinq services rapides quotidiens dans chaque sens

VOIE LA PLUS RAPIDE

Services officiels de la Poste *(viá Calais).*

La gare de Paris-Nord, située au centre des affaires, est le point de départ de tous les grands express européens pour l'Angleterre, la Belgique, la Hollande, le Danemark, la Suède, la Norvège, l'Allemagne, la Russie, la Chine, le Japon, la Suisse, l'Italie, la Côte d'Azur, l'Égypte, les Indes et l'Australie.

SERVICES RAPIDES

entre Paris, la Belgique, la Hollande, l'Allemagne, la Russie, le Danemark, la Suède et la Norvège.

5 express dans chaque sens entre		Paris et Bruxelles........	Trajet en	3 h. 50
3 —	—	Paris et Amsterdam......	—	8 h. 30
5 —	—	Paris et Cologne.........	—	8 h.
4 —	—	Paris et Francfort........	—	12 h.
4 —	—	Paris et Berlin...........	—	18 h.
	Par le Nord-Express	....	—	16 h.
2 —	—	Paris et St-Pétersbourg ..	—	51 h.
	Par le Nord-Express, tri-hebdomadaire	......	—	46 h.
1 express dans chaque sens entre		Paris et Moscou..........	—	62 h.
2 —	—	Paris et Copenhague......	—	28 h.
2 —	—	Paris et Stockholm......	—	43 h.
2 —	—	Paris et Christiania......	—	49 h.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

VINGT-NEUVIÈME ANNÉE. N° 12 DÉCEMBRE 1904



REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE :

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1904

348

Renouvellement d'abonnement du 1er Janvier 1905.

Cette livraison étant la dernière de l'année 1904, nous prions nos abonnés de nous adresser leur renouvellement pour l'année 1905 par l'intermédiaire de leur libraire ou d'un bureau de poste. — Tout abonné qui ne nous aura pas avisé, pour le 25 décembre prochain, d'un avis contraire, recevra par l'intermédiaire de la poste une quittance du montant de son abonnement pour 1905.

CHEMINS DE FER DE L'ÉTAT

Excursions en Touraine

BILLETS DÉLIVRÉS TOUTE L'ANNÉE

Valables 15 jours avec faculté de prolongation de deux fois 15 jours moyennant un supplément de 10 0/0 pour chaque prolongation.

ITINÉRAIRE : PARIS-MONTPARNASSE — SAUMUR — MONTREUIL-BELLAY — THOUARS — LOUDUN — CHINON — AZAY-LE-RIDEAU — TOURS — CHATEAURENAULT — MONTOIRE-SUR-LE-LOIR — VENDOME — BLOIS — PONT-DE-BRAYE — PARIS-MONTPARNASSE.

Faculté d'arrêt aux gares intermédiaires.

PRIX DES BILLETS : 1re classe, **50** fr. — 2e classe, **38** fr. — 3e classe, **25** fr.
Les enfants de 3 à 7 ans paient moitié des prix indiqués ci-dessus.
Les billets doivent être demandés **trois jours** d'avance à la gare de Paris-Montparnasse.

BILLETS D'ALLER ET RETOUR

POUR LES STATIONS THERMALES ET HIVERNALES DES PYRÉNÉES

Toutes les gares du réseau de l'État délivrent, pendant toute l'année, des billets d'aller et retour, individuels ou de famille, à destination des gares du réseau du Midi desservant les stations thermales ou hivernales des Pyrénées (Pau, Cauterets, Luchon, Biarritz, etc.).

Les billets individuels comportent sur les prix du tarif général une réduction de 25 p. 0/0 en 1re classe et de 20 p. 0/0 en 2e et 3e classes.

Les billets de famille ne sont délivrés que pour un trajet total d'aller et retour égal ou supérieur à 300 kilomètres. La réduction qu'ils comportent, par rapport au tarif général, varie entre 20 p. 0/0 pour deux personnes et 40 p. 0/0 pour six personnes et plus.

Les enfants de 3 à 7 ans paient demi-place.

Les deux sortes de billets sont valables **33** jours; ils peuvent, à deux reprises, être prolongés de **30** jours, moyennant le paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 p. 0/0 du prix initial du billet.

Les billets individuels et les billets de famille doivent être demandés, les premiers **3** jours, les seconds **4** jours avant la date du départ.

Coulommiers — Imp. PAUL BRODARD.

L'IMMORALITÉ DE L'ART

I. — La morale en général.

La morale ne peut se comprendre que comme un systématisation de la vie aussi rapprochée que possible de la perfection [1]. Elle est la finalité idéale. La vie morale, c'est la vie systématisée, en complet accord avec elle-même, en complet accord avec ses conditions d'existence. Cette vie impliquerait l'union des volontés, la convergence des efforts, l'harmonie complète des éléments de la personnalité entre eux et avec la personnalité même, l'harmonie complète de l'individu et de la société, de la société et du monde. J'essaierai de montrer ailleurs que la réalisation de cette finalité absolue serait contradictoire et qu'elle est impossible, mais il ne s'agit pas ici de la réalisation de la morale et de sa possibilité, il s'agit de sa nature essentielle et de sa tendance.

La doctrine morale, c'est la théorie de la systématisation humaine, la recherche de ses causes, de ses caractères et de ses effets. Elle s'enquiert des conditions générales de l'existence qu'elle veut organiser : la volonté de Dieu, les lois naturelles, les lois sociales, tel ou tel ensemble de conditions sociales particulières, et de ces données théologiques, philosophiques ou scientifiques, elle déduit la bonne conduite, c'est-à-dire la conduite que l'homme doit tenir pour s'y adapter. Le fondement de la morale, c'est ce qui rend cette systématisation, cette harmonie, cette finalité, rationnelle d'une part et possible de l'autre, dans la mesure où cette possibilité peut exister. Le devoir et le droit sont des aspects spéciaux de la systématisation, ils en indiquent les moyens, montrent la voie par laquelle avec l'aide de sentiments divers, on peut l'atteindre, signalent ce qu'il faut faire pour la réaliser. La responsabilité et la sanction signifient ou réalisent des moyens de maintenir ou de rétablir la systématisation attaquée, entamée ou imparfaite, quand il s'agit

1. Voir à ce sujet mes différents articles sur la morale dans la *Revue philosophique*, la morale idéale, l'obligation morale au point de vue intellectuel : l'attente et le devoir, la responsabilité, la sanction morale; Cf. l'art et la morale dans la *Revue de morale sociale*.

de prévenir ou de réparer le mal, ou, au contraire de l'augmenter et de favoriser son développement quand il s'agit d'encourager le bien. Elles recherchent aussi les agents par qui ces dégâts ou ces progrès ont été tentés ou réalisés, et ceux auxquels il faut s'adresser pour les réparer et les augmenter. On peut envisager ainsi tous les problèmes moraux. Ils se ramènent tous à la recherche des moyens qui peuvent augmenter la systématisation générale, soit en la favorisant directement, soit en combattant les causes qui la menacent et risquent de la détruire ou de l'amoindrir.

La morale tend à embrasser toute la vie, à s'appliquer à toutes les formes de notre existence. Si nous la comprenons dans son sens le plus large, il n'est rien qui, au fond, la laisse indifférente, rien qu'elle ne doive considérer comme relevant de ses investigations et devant se soumettre à ses lois.

Tout cela peut être considéré comme vrai, quelle que soit la morale que l'on juge bonne et que l'on adopte, et même si l'on n'en trouve point de soutenable. Si bien que, même lorsque l'on combat la morale, c'est, que l'on s'en rende compte ou non, au nom d'elle-même. Les plus fougueuses attaques dirigées contre elle sont faites, consciemment ou inconsciemment, au nom d'une morale supposée supérieure, d'un idéal ou d'une réalité que l'on veut mettre au-dessus de toute morale, ce qui équivaut à vouloir en faire le principe d'une morale meilleure et plus élevée. En somme, à bien prendre les choses, on ne trouve jamais à reprocher à aucune morale que son immoralité, c'est-à-dire à lui reprocher de n'être pas ce qu'elle paraît et ce qu'elle cherche à nous faire croire qu'elle est.

Toutes les morales ont d'ailleurs mérité des reproches, et il est à croire que toutes, à des degrés divers, en mériteront toujours. Mais il est bon de se rendre compte de la nature et de la portée de la critique qu'on leur adresse. Dire qu'il ne faudrait plus de morale, par exemple, c'est à dire encore qu'il en faut une puisqu'on supprimerait la morale au nom de quelque chose qui, par hypothèse, vaudrait mieux qu'elle, ce qui en ferait le principe d'une morale nouvelle.

Et en effet toutes les idées, tous les sentiments qui constituent à présent nos conceptions du droit et du devoir, de la responsabilité et de la sanction, toutes nos conceptions particulières de la morale peuvent disparaître. Les noms mêmes peuvent en être oubliés. On peut rêver une civilisation où l'on ne parlerait ni de droit, ni de devoir, ni de responsabilité, ni de sanction, ni de morale même, ni de bien, ni de mal. Il n'en resterait pas moins des séries coordonnées

de phénomènes, des systématisations, des harmonies, sans doute aussi des incohérences et des désaccords et, pour se poser d'une autre façon, les mêmes problèmes n'en subsisteraient pas moins. Il y aurait toujours des choses préférables à d'autres. Et une civilisation où l'on n'aurait pas à traiter de la morale aurait bien des chances pour être plus « morale » qu'une civilisation où les problèmes moraux doivent être agités sans cesse. Nous pourrions toujours l'apprécier au point de vue de l'harmonie générale des phénomènes et de leur systématisation, et au point de vue de ses tendances vers une finalité générale supérieure et progressive.

La morale, telle que je l'envisage ainsi, est donc en somme la philosophie générale de la pratique, ou pour être plus précis elle est à la pratique ce que la philosophie est à la science. Elle s'intéresse à toute l'activité, considérée par ses côtés généraux et par ses tendances. La logique et toutes les techniques en relèvent à certains égards. En tant que le raisonnement juste est préférable au raisonnement faux, en tant que tel procédé industriel est préférable à tel autre, ils ne sauraient rester indifférents à la morale, qui prescrira la recherche du raisonnement juste, et l'emploi du procédé le plus avantageux — toutes choses égales d'ailleurs. Toutes les fois qu'une manière d'agir est plus capable qu'une autre de réaliser une systématisation quelconque elle apparaît comme morale par rapport à celles qui ne pourraient réaliser qu'une systématisation moindre, immorale par rapport à celles qui prépareraient une harmonie supérieure. Elle est d'autant plus morale que l'harmonie qu'elle tend à réaliser est supérieure, c'est-à-dire plus étendue, et plus complexe. Et la morale tend vers la systématisation parfaite de l'activité en général, comme la logique vers la systématisation parfaite de l'activité intellectuelle.

Ainsi comprise la morale entre forcément en conflit avec l'art qui, lui, est une systématisation partielle, essentiellement indépendante.

II. — L'art comme opposé a la finalité générale.

En effet, le propre de l'art, sa caractéristique essentielle, sa raison d'être, c'est de nous isoler de la vie, c'est de susciter en nous une vie artificielle et factice, harmonisée en elle-même, et à cause de cela, morale en elle-même, mais en dehors du système de la vie, et à cause de cela, immorale par rapport à la vie, immorale par rapport à l'ensemble des êtres.

Il crée une réalité illusoire et superficielle, qui s'oppose à la

réalité où se déroule notre vie. Il substitue au monde réel un monde fictif qui n'existe pas, ou qui n'existe pas de la même façon que l'autre, mais qui correspond à nos désirs. Il consiste essentiellement à remplacer une réalité qui nous froisse par une idéalité moins solide mais plus satisfaisante.

L'art, la morale, l'industrie proviennent également d'une réaction de nos sentiments auxquels le monde réel refuse toute satisfaction ou ne donne pas une satisfaction suffisante. Mais tandis que la morale et l'industrie (dans son sens le plus général) tendent à transformer vraiment le monde, l'art, au lieu de le transformer, crée à côté de lui un monde nouveau, qui doit satisfaire en nous quelque désir méconnu ou rebuté. Sous toutes ses formes, depuis la rêverie la plus fugitive, jusqu'à la composition d'une symphonie ou l'exécution d'un tableau, l'art présente ce même caractère général, à moins qu'il ne se réduise à ce qu'on peut appeler « l'attitude artiste ». Par l'attitude artiste nous ne créons pas un monde nouveau, mais nous isolons une partie du monde réel que nous considérons comme une sorte d'œuvre d'art. Et ce sera si l'on veut l'attitude de Néron devant l'incendie de Rome, et c'est aussi celle du philosophe qui examine une doctrine non pas pour sa vérité mais pour sa beauté, et l'admire pour son harmonie interne sans s'inquiéter de savoir si elle correspond ou non à la réalité.

Ainsi la contemplation esthétique, l'attitude artiste en général, s'oppose nettement à la pratique de la vie. Sans doute on peut dire que toute contemplation, que la recherche de la vérité, que la poursuite réfléchie du bien, que la méditation industrielle même s'opposent aussi à la pratique. On peut soutenir que la contemplation morale s'y oppose aussi, que par conséquent, à ce point de vue, la morale même est immorale comme tendant à diviser la vie, à la mettre en désaccord avec elle-même, qu'elle se contredit, et, par conséquent, qu'elle se ruine elle-même.

On peut même aller plus loin, affirmer que tout se contredit dans la vie, et que tout, dans la vie, contredit la vie. Par cela seul que j'écris actuellement, je m'interdis de semer, de bâtir, de marcher même ou de jouer aux échecs. Toute existence, c'est-à-dire toute domination même momentanée d'un phénomène est une menace perpétuelle, et même plus qu'une menace, une réelle défaite, une cause de ruine pour une foule d'autres faits qui auraient pu être, et qui, en un sens, auraient voulu être.

Ces objections ne me paraissent point vaines. Tant s'en faut. Je crois si bien à leur importance que je me propose de développer ailleurs les considérations sur lesquelles elles s'appuient. Cepen-

dant l'opposition de l'art et de la morale est d'une autre espèce que ces oppositions que je viens d'indiquer brièvement. Si, à une certaine profondeur tout s'oppose à tout, la morale et l'art s'opposent plus vite et sans qu'on ait besoin de descendre aussi bas.

On doit concevoir, en effet, que des activités soient concordantes et, jusqu'à un certain point s'entr'aident et se conditionnent entre elles. Les divers organes de notre corps sont sans doute en lutte et en rivalité si nous allons au fond des choses, mais, à un certain niveau de considérations, si je puis ainsi dire, et dans une certaine mesure, ils s'harmonisent et concourent à une œuvre commune. C'est ce que font aussi les éléments psychiques, les tendances et les désirs, les images et les idées. C'est ce que font encore les éléments sociaux, les hommes qui, à certains égards, sont constamment opposés les uns aux autres, chacun contre tous, et tous contre chacun, mais qui en même temps s'unissent en groupes variés et collaborent toujours à quelque œuvre générale. De même certaines grandes fonctions sociales concrètes, l'administration et la défense nationale, l'instruction publique et la justice ont ou doivent avoir des effets convergents, et ne paraissent pas, à première vue, devoir être nécessairement en antagonisme direct. De même les grandes formes abstraites du travail social, et par exemple, l'industrie et la morale, la morale et la religion, qui paraissent tendre surtout, sans toujours y arriver, à se compléter et à s'appuyer l'une l'autre, de manière à permettre de réaliser ou de préparer l'harmonie apparente des existences. Sans doute il existe toujours entre elles un sourd antagonisme dont nous pourrions, si c'en était le lieu, montrer l'importance et la force, mais l'harmonie n'en est pas moins solide entre elles et nettement apparente.

Pour l'art, il en est autrement. Il peut aussi s'accorder plus ou moins avec la morale, comme aussi bien avec la science, avec la religion, l'industrie même et toute la pratique en général. Mais par sa nature essentielle, il ne s'oppose pas moins directement à tout cela. Il est en dehors de la vie, il rêve à la suppléer, et par suite, il est en lutte avec elle. Il constitue son propre système non point pour aider la théorie ou la pratique, pour réformer la vie, ou pour la faciliter, mais pour la supplanter. Il reste hors d'elle, dirigé contre elle. Le monde dans lequel il nous introduit ou qu'il introduit en nous n'est pas le monde réel et n'a nullement pour but de nous adapter à celui-ci. Au contraire il tâche de nous en distraire, de le faire oublier, de le remplacer. C'est en quoi l'art se distingue des autres activités. Cela saute aux yeux si nous comparons l'art à l'industrie, par exemple, dont le but direct est de transformer le

monde pour l'adapter aux besoins de l'homme, en remplaçant le monde réel par un autre monde où nos désirs se satisferont mieux, mais qui sera tout aussi réel que le premier. La méditation scientifique, l'observation et l'expérimentation, la recherche du vrai sous toutes ses formes, la réflexion philosophique interrompent aussi sans doute le cours de la vie pratique, elles substituent dans une certaine mesure en notre esprit un monde idéal et abstrait au monde réel et concret dans lequel se passe notre existence, elles s'opposent jusqu'à un certain point à la satisfaction de nos tendances et de nos besoins. Toutefois le monde qu'elles créent a la prétention de représenter, au moins symboliquement, le monde réel; elles ont pour but dernier d'adapter l'homme au monde ou le monde à l'homme, elles mettent notre esprit en contact avec des événements naguère inconnus, elles réalisent en lui sous forme abstraite ou concrète une plus grande partie de ce qui l'entoure, de l'univers, des autres hommes, de la société, de lui-même. Et cette adaptation intellectuelle, cette systématisation idéale permet, provoque, facilite l'adaptation pratique, la systématisation effective que recherchent directement la morale ou l'industrie.

De même la contemplation morale, la réflexion de l'ingénieur, les recherches de l'industriel peuvent bien constituer une sorte de monde idéal qui s'oppose au monde réel. Toute activité est le produit d'une opposition entre ce qui est et ce qui tend à être, et puisque ce qui tend à être ne peut se manifester qu'en existant déjà, sous quelque forme imparfaite, toute activité est le résultat d'une opposition entre les êtres. Il y a de plus des conflits entre ces diverses activités. Les réflexions du moraliste peuvent nuire à certaines formes d'industrie et les travaux de l'ingénieur être contraires à l'hygiène. Mais elles n'en tendent pas moins toutes assez directement vers un but pratique et vers la réalisation d'une plus grande harmonie dans le monde, vers l'adaptation de plus en plus large et de plus en plus minutieuse à la fois de la planète à l'homme et de l'homme à la société. Sous une divergence passagère et superficielle, on constate une concordance plus profonde, cachant d'ailleurs à son tour une opposition fondamentale dont nous n'avons pas à faire ressortir ici l'importance. La religion qui comprend une philosophie, une morale, et des techniques différentes prêterait aux mêmes considérations. Et sans doute, toutes ces grandes fonctions sociales peuvent être traitées comme une matière d'art, mais c'est par ceux qui ne croient pas à leur vérité ou ne se soucient point de leur utilité. Un sceptique peut s'intéresser en artiste à la philosophie, un incrédule à quelque grande religion, un poète à une belle entreprise

industrielle. Mais alors ils isolent en quelque sorte l'objet de leur admiration, ils prennent vis-à-vis de lui l'attitude artiste, il sera pour eux un monde irréel semblable à celui de l'œuvre d'art.

La contemplation artistique, au contraire, va directement contre la vie. Elle a pour premier effet de nous en détacher, et pour but de la remplacer au moins momentanément, et de la remplacer par une illusion. L'art, comme la morale, comme la religion, comme toute activité intellectuelle ou pratique, suppose que nous ne sommes pas satisfaits du monde extérieur, de l'univers, de la société, de nous-mêmes. Mais au lieu de tendre à corriger, à refaire la réalité, il tend à la remplacer par un système d'illusions. Il met ou cherche à mettre à la place d'un monde réel peu satisfaisant, non point comme la morale ou l'industrie, un autre monde réel plus satisfaisant, mais un monde fictif et illusoire que nous considérons comme illusoire et fictif.

Par là, l'art s'oppose nettement à toutes les autres activités, à toutes les autres grandes fonctions de l'homme, à la science puisqu'il ne crée que des illusions, et ne cherche pas à nous renseigner sur le monde réel, à la morale, à l'industrie, à l'activité sociale, à la politique, à toutes les autres techniques en général puisqu'il ne s'occupe pas de transformer le monde réel, mais qu'il se confine dans un monde factice, imaginé par lui.

Il nous donne une fausse science et une fausse pratique. Comme la science il déroule à nos yeux des phénomènes concrets et des lois abstraites, comme la philosophie il peut nous offrir ou nous suggérer des idées générales et des conceptions du monde, comme les techniques diverses il peut nous représenter, de façon plus ou moins vive, diverses transformations de choses. Seulement ces transformations ne doivent pas se réaliser, elles ne se réalisent que dans le monde créé par l'art et qui n'est pas le monde vrai. Ces faits et ces lois n'ont d'autre existence que celle que l'art leur donne. « A un crochet peint sur un mur, a-t-on dit, on ne peut suspendre qu'une chaîne peinte sur le mur. » C'est là le genre d'industrie, de pratique que réalise l'art. L'histoire, a-t-on dit encore, est du roman qui a été, le roman est de l'histoire qui aurait pu être. » Cela revient en somme à dire que le roman est de l'histoire qui *n'a pas pu* être, et qui, en tout cas, n'a pas été. C'est là le genre de connaissances que l'art peut offrir.

Il s'oppose ainsi très nettement à la théorie et à la pratique, à l'adaptation de la pensée au monde et du monde à nos besoins. Il est essentiellement faux, et il est essentiellement anti-moral. Non seulement il n'agit pas dans le sens de la science ou de l'industrie,

de la religion ou de la politique, c'est-à-dire de la recherche de la constatation exacte ou de la théorie vraie (quel que soit d'ailleurs le sens qu'il convienne, après examen, d'attacher au mot de vérité), mais encore il agit contre elles, puisqu'il tend à les remplacer. Il nous propose, en effet, pour prendre leur place, une série d'activités de même genre mais imaginaires et fictives, en dehors de la réalité, en désaccord et en opposition avec elles, et qu'il suscite précisément à cause de ce désaccord et de cette opposition.

De toute façon l'art, engendré, comme la science, l'industrie ou la politique, par un conflit entre l'homme et le monde inorganique, organique ou social, tend, non point comme la morale, la science ou la politique, à supprimer ce conflit, mais à le conserver et à l'exagérer. Il le conserve puisqu'il ne cherche point à transformer le monde extérieur, ni à lui adapter l'esprit, il l'exagère même, puisque en satisfaisant subjectivement dans l'esprit les penchants qui sont contrariés par la vie réelle, il tend à les développer, à leur donner plus de force sans leur assurer plus de satisfactions réelles. Seulement il distrait l'esprit, il l'empêche de sentir, pendant un moment, les froissements de la réalité en le transportant dans un monde imaginaire où ces froissements n'existent plus. Mais c'est dans ce monde imaginaire seulement que l'harmonie existe, dans le monde réel la discordance, l'opposition existe toujours et l'art a plutôt tendu à la rendre plus grande, et peut-être plus difficile à guérir.

Voilà l'immoralité essentielle de l'art. Par son principe même et par sa nature propre il s'oppose à la systématisation générale des phénomènes et des existences. Il va contre cette systématisation. Né d'une désharmonie, il organise en quelque sorte cette désharmonie, il la prolonge et il l'aggrave. Toutes les autres discordances qu'il produit, par le développement de ses qualités propres se ramènent à celle-là. Nous y trouvons synthétisées d'une part l'opposition de l'art à la théorie vraie et à l'observation exacte, d'autre part son opposition à l'activité utile, et j'entends par là l'activité capable de satisfaire nos désirs et nos tendances, quels que soient ces désirs. C'est dire que l'art s'oppose non seulement à la philosophie, à la science et à l'industrie proprement dites, mais à la religion en tant que la religion a la prétention de nous enseigner un certain nombre de vérités essentielles et de diriger aussi notre conduite, à l'activité sociale, à la politique au sens général du mot, qui travaillent sur la réalité et tentent des adaptations réelles, enfin, à tout ce qui est tentative pour connaître le vrai ou pour agir efficacement. C'est là évidemment ce que donne cette substitution à un monde réel d'un monde factice, d'une sorte de rêve éveillé dans

lequel toute activité théorique sérieuse est vaine, dans lequel toute tentative pratique réelle est un non-sens, qui exclut l'une et l'autre par sa définition même, mais qui va, au contraire, se prêter admirablement à la simulation de ces activités essentielles de l'homme. Et c'est bien là ce qui fait l'immoralité foncière de l'art, très différente de l'immoralité spéciale qu'on reproche parfois à quelques œuvres, et sur laquelle nous aurons à revenir.

III. — La morale et différentes formes de l'art.

Entrons un peu dans le détail, et examinons quelques-unes des différentes formes de l'art.

Les arts qui font appel aux sentiments ordinaires que la vie exerce et développe en nous et font sortir les impressions esthétiques du jeu même de ces sentiments, sont ceux où l'opposition de l'art et de la vie est peut-être la plus apparente et la plus directe sans être forcément la plus profonde.

L'art littéraire est celui qui nous donne le mieux et le plus complètement un monde qui se rapproche du monde réel. Un roman, une pièce de théâtre construisent un univers à peu près analogue à celui dans lequel nous vivons, qui va susciter en nous des sentiments semblables à ceux qui nous agitent dans la vie de tous les jours, éveiller des impressions analogues, des idées, des velléités, des conceptions pratiques de même ordre.

Or tout cela reste en dehors de l'existence réelle, le monde que nous ouvre l'art nous le formons à la fantaisie de l'auteur et à la nôtre quand nous lisons un roman, entièrement à la nôtre quand nous nous complaisons à nos propres rêveries et que nous les développons librement. Dans ce monde nous pouvons sans trop de peine éprouver — ou croire que nous éprouvons — les sentiments les plus héroïques et les plus subtils, accomplir des exploits fabuleux, goûter des plaisirs d'autant plus délicieux que nous n'accompagnons pas toujours nos impressions d'images bien précises et en rapport exact avec elles. La réalisation de nos rêves les plus enivrants ne nous donnerait, bien souvent, qu'un plaisir médiocre et troublé.

Nous pouvons de même étendre indéfiniment, par le rêve ou la fiction, notre science aussi bien que notre pouvoir; nous pouvons nous attribuer des connaissances infinies, sonder les mystères que nous dérobe le temps ou l'espace, imaginer des lois, créer un monde abstrait ou concret. L'expérience ne vient point nous démentir. Il nous est loisible de la conformer, au contraire, à nos prévisions.

Et nous obtenons ainsi une sorte de parodie du vrai savoir, et de

la vie intellectuelle, comme nous obtenions tout à l'heure une sorte de parodie du pouvoir, du sentiment et de la vie morale. Toutes nos constructions artistiques restent en dehors de la vie, elles n'entrent pas dans les systèmes du monde réel. Et nous retrouvons ici l'immoralité foncière de l'art que je signalais tout à l'heure.

L'art est né d'un désaccord entre l'esprit et le monde, et nous voyons ici comment il tend non point à le supprimer, mais à le faire oublier, et par là même à l'exagérer en le prenant sur le fait. Et plus l'œuvre d'art se rapproche de la perfection, plus le monde irréel est puissamment organisé, plus l'harmonie y règne, plus la beauté y resplendit, et plus aussi il s'oppose au monde incohérent et mauvais contre lequel notre esprit réagissait quand il a créé le monde artistique ou quand il l'a accepté, plus il nous arrache à lui et nous éloigne de lui, plus il absorbe les forces que la morale voudrait employer à une réorganisation réelle, plus il est désorganisateur et immoral.

Les dangers du roman « idéaliste », du théâtre, et aussi de la poésie sentimentale ou de la rêverie ont été bien souvent signalés. Ils ont créé une sorte de lieu commun, assez souvent exposé, et d'une façon d'ailleurs assez insupportable pour que je ne croie pas nécessaire d'y insister longuement. Toutefois il en est de plusieurs genres et qu'il faut distinguer. Celui qui nous intéresse ici résulte de ce caractère de l'art : il nous isole de la vie. Et le danger spécial de l'art « idéaliste » en général, c'est qu'il vise à nous créer un monde bien plus séduisant que le monde réel, et par suite d'autant plus apte à nous détacher de lui, et à nous en dégoûter, à nous le faire prendre en haine non pour le corriger, mais pour l'abandonner. Il n'y a pas de différences essentielles à établir ici entre les différents arts : le théâre ou la peinture, le roman en la poésie. Celles qui existent sont d'ailleurs faciles à remarquer et à comprendre.

L'art purement esthétique, « l'art pour l'art », et l'art réaliste qui se rattache à lui pour diverses raisons, ont certains effets en commun avec l'art idéaliste. Ils en produisent aussi qui leur sont spéciaux.

Leur danger est le même en tant qu'ils font appel aux sentiments ordinaires de la vie humaine, qu'il tendent à les exciter en nous, et, en les excitant, de les détourner du monde réel pour nous les faire épancher sur un monde qui n'existe qu'en nous et pour nous, pour le lecteur ou pour le rêveur. Toutes les fois qu'on suscite ainsi des sentiments en les distrayant de la vie, qu'ils soient d'ailleurs nobles ou bas, délicats ou grossiers, l'immoralité foncière de l'art s'y révèle. Il ne faudrait donc pas reprocher ici au roman réaliste, par exemple, de s'être complu à faire revivre les laideurs et les ignominies de

l'existence. C'est une question que nous pourrons examiner ailleurs. Le vice essentiel que nous visons maintenant est aussi bien, sinon mieux, mis en relief par la représentation de sentiments admirables que par la peinture de réalités ignobles.

Les dangers de l'art proprement esthétique ou de l'art réaliste sont d'une autre sorte. En ce qui concerne le premier, l'art pour l'art, l'art recherché pour sa technique spéciale, pour le genre particulier de beauté auquel il peut atteindre, il donne, on peut le dire, sa forme condensée, abstraite et régularisée à l'immoralité de l'art.

Ici en effet c'est, en ce qui concerne l'art purement esthétique, un but, qui s'impose à l'esprit comme principe directeur, comme principal élément d'une tendance. L'art crée et développe ainsi tout un ensemble de désirs et tout un ensemble d'idées qui se rapportent seulement à son monde imaginaire et qui tendent à augmenter son importance. Par le souci du métier, par la complication des procédés, par la recherche consciente et voulue des mots à effet, des épithètes neuves et choisies, des verbes pittoresques, des détails évocateurs, des images rares et ayant juste le degré de logique et le degré d'illogisme qui convient à la littérature, par des raffinements divers qui varient avec chaque art et qu'il serait possible de retrouver en musique avec des formes analogues à celles qu'ils prennent dans l'art littéraire, il tend à rendre le monde fictif qu'il crée de plus en plus vivant et de plus en plus important. Et il tend à accroître son importance précisément parce qu'il est un monde fictif sans rien de réel, et même parce qu'il s'oppose au monde réel. Par là il tend directement à développer et à augmenter le désaccord, la désharmonie dont témoigne l'art, et il s'y applique conciemment et sans cesse. Il peut devenir le centre de la tendance qui dirige la vie et organiser ainsi une partie de la réalité contre la réalité même, développant la contradiction impliquée dans le principe même de l'art sous toutes ses formes.

Ainsi cette tendance ne fait que donner plus de réalité au monde de l'art, mais sans nuire à son principe d'opposition au monde réel. Elle ne transforme pas ses fictions en réalité, mais ces fictions, réelles en tant que fictions, elle les entoure d'un cadre tout à fait réel, elle organise autour d'elles une partie de la réalité, elle distrait une partie des forces du monde réel, pour les faire servir à appuyer et à agrandir le monde fictif.

Au reste la psychologie de quelques artistes nous montre bien l'influence de la tendance de l'art et on en entrevoit très bien la direction, malgré les atténuations, les déviations, les changements que lui imposent le désir encore vivace de vivre, et les sentiments

de la vie commune qu'on ne peut éviter tous ni annuler complètement. Où trouve-t-on le plus de mépris pour la vie réelle en général, pour la plupart des sentiments qui s'y manifestent et la rendent possible, pour les vertus pratiques, pour les questions morales et sociales, sinon chez ceux qui ont fait de l'art la grande affaire de leur vie, qui se sont attachés à leur métier au point d'ériger à peu près en principe de morale exclusif et absolu la loi de la technique artistique? Et les noms de Gustave Flaubert, par exemple, ou de Théophile Gautier suffiront, je pense, à illustrer cette proposition. « Sais-tu, écrivait Flaubert, ce qu'il y a de plus intime, de plus caché dans tout mon cœur et ce qui est le plus moi dans moi, ce sont deux ou trois pauvres idées d'art couvées avec amour, voilà tout; les plus grands événements de ma vie ont été quelques pensées, des lectures, certains couchers de soleil à Trouville au bord de la mer et des causeries de cinq ou six heures consécutives avec un ami... La différence que j'ai toujours eue dans les façons de voir la vie avec celles des autres a fait que je me suis toujours (pas assez, hélas!) séquestré dans une âpreté solitaire d'où rien ne sortait... Je ne voulais pas d'entrave au développement de mon principe natif, pas de joug, pas d'influence, j'avais fini par n'en pas désirer du tout, je vivais sans les palpitations de la chair et du cœur, et sans m'apercevoir seulement de mon sexe... On reproche aux gens qui écrivent en bon style de négliger l'idée, le but moral, comme si le but du médecin n'était pas de guérir, le but du peintre de peindre, le but du rossignol de chanter, comme si le but de l'art n'était pas le Beau avant tout. » Et comme on le sent hostile aux écrivains qui cherchent dans l'art autre chose que l'art même : « il est facile avec un jargon convenu, avec deux ou trois idées qui sont de cours, de se faire passer pour un écrivain socialiste, humanitaire, rénovateur et précurseur de cet avenir évangélique rêvé par les pauvres et par les fous. C'est là la manie actuelle, on rougit de son métier. Faire tout bonnement des vers, écrire un roman, creuser du marbre, oh! fi donc! C'était bon autrefois, quand on n'avait pas la *mission sociale* du poète; il faut que chaque œuvre maintenant ait sa signification morale, son enseignement gradué, il faut donner une portée philosophique à un sonnet, qu'un drame tape sur les doigts aux monarques et qu'une aquarelle adoucisse les mœurs. » Et comme il se montre dédaigneux pour leurs préoccupations : « Ils travaillent à renverser un ministre qui tombera sans eux, quand ils pourraient, par un seul vers de satire, attacher à son nom une illustration d'opprobre, ils s'occupent d'un projet de douanes, de lois, de paix et de guerre, mais que tout cela est petit!

que tout cela est faux et relatif! et ils s'animent pour toutes ces misères, ils crient contre tous les filous, ils s'enthousiasment à toutes les bonnes actions communes, ils s'apitoient sur chaque innocent qu'on tue, sur chaque chien qu'on écrase comme s'ils étaient venus pour cela au monde. » On retrouve bien encore ça et là, même dans ces passages que j'emprunte à une seule lettre de Flaubert [1], des restes d'autres sentiments et des combinaisons de vie réelle et de vie artiste; l'ensemble n'en est pas moins significatif. Et bien d'autres en seraient à citer. On peut comparer aux déclarations de Flaubert celle de Gautier dans la fameuse préface de *Mademoiselle de Maupin*.

Ce sont là les vrais artistes, ceux qui ont compris la signification essentielle de l'art et l'ont développée avec le plus de pureté. D'autres sans doute ont mis l'art au service de la politique et de la morale, mais, c'est en quoi ils ont fait œuvre de bons citoyens, si l'on veut, ou d'excellents pères de famille peut-être, mais non d'artistes. Et si leur œuvre est belle, ce qui arrive, je n'en veux pour preuve que les *Châtiments*, et si nous voulons la considérer simplement en amateurs d'art, il nous faut négliger momentanément son côté pratique, utilitaire ou moral. Que Napoléon III ait été ou non un bandit, un Cartouche, un Lacenaire et un Soufflard, cela n'ajoute et cela n'enlève rien à la valeur artistique des vers de Hugo.

Sans doute, en prenant vis-à-vis des œuvres de tendance morale l'attitude strictement artiste, on va contre les intentions de leurs auteurs. C'est que l'action de ces auteurs, ici, n'a pas été seulement en dehors de l'art, elle a été opposée à l'art, qu'on doive lui en faire un grief ou un mérite, ce n'est pas pour le moment ce que j'examine. Mais en tant qu'elle a été morale elle n'a pas été artistique, elle a été anti-artistique en ce qu'elle a subordonné l'art et tous ses moyens à une fin étrangère à l'art. De même la prédication d'un moraliste serait immorale, anti-morale, si elle n'avait pour but que de réaliser une œuvre d'art et ne s'inquiétait pas de ses conséquences. L'art ne nous excite pas à sentir et à agir en ce monde, il ne nous pousse à l'action qu'en tant qu'il s'agit de créer ce monde fictif qu'il tâche de substituer au vrai. Qu'il puisse être détourné de ses fins propres et employé en vue d'un but moral, politique ou industriel, cela n'est pas douteux. Mais c'est une déviation dans le genre de celle qui ferait considérer la morale au point de vue artistique, ou l'industrie au point de vue pittoresque. Au point de vue de l'art, et pour l'artiste pur, elle est une manière d'immoralité,

1. Flaubert, *Correspondance*, t. I. Lettre à Madame X., du 18 septembre 1846.

l'immoralité spéciale correspondant à la moralité professionnelle de l'artiste. Elle peut être utile, et même indispensable, mais il n'est pas sans intérêt de la prendre pour ce qu'elle est.

L'art purement esthétique tourne aisément en certains cas vers le réalisme. Cela est vrai au moins pour l'art littéraire. Il lui faut une matière qu'il ne peut prendre que dans la nature. Aussi l'art pour l'art est il volontiers réaliste et descriptif. Cependant la réciproque n'est pas vraie et le réalisme n'est pas forcément « artiste » avant tout. Il peut être moral, sentimental, intime dans une certaine mesure, il peut se plaire à reproduire la réalité parce qu'il l'aime pour elle-même et non parce qu'il y voit surtout une matière d'art. Le roman anglais [1], la peinture hollandaise nous donnent des exemples de ce réalisme sympathique, la littérature française nous donnerait plutôt avec Flaubert, avec les Goncourt, avec les premiers romans de Zola, le réalisme artiste, elle nous donne aussi le réalisme sympathique ou sentimental avec Daudet. Encore pourrait-on discuter sur ce que c'est que le « réalisme » dans Zola, mais cela ne rentre guère dans notre sujet.

En ce qui concerne l'objet de notre étude actuelle, l'art réaliste présente les mêmes caractères généraux que les autres formes de l'art. Lui aussi vise à créer un monde fictif, qui doit remplacer le monde réel, son monde fictif, il est vrai, tend à se rapprocher le plus possible du monde réel, il n'en est pas moins irréel par essence, et comme tout ce qui est fictif, directement opposé au monde réel. On peut même considérer que, en certains cas, sa ressemblance avec le monde réel va encore aggraver la discordance foncière que révèle l'art, en ce que un monde fictif semblable au monde réel pourra même remplacer celui-ci dans certains esprits et les en détacher plus aisément. Le réalisme sympathique peut offrir aux sentiments ordinaires une occasion d'excitation qu'on aura moins besoin de rechercher dans la vie réelle. Le réalisme antipathique peut arriver au même résultat d'une manière différente en nous détachant de l'existence vraie qu'il nous fait considérer dans ses aspects les plus rebutants et les plus écœurants. Comme un certain idéalisme, il peut la faire paraître trop terne et trop vide par rapport aux rêves de l'imagination. Il peut encore détourner certains esprits de recherches vraiment positives par sa prétention à remplacer réellement de semblables recherches, de même qu'un idéalisme inférieur les conduisait à mépriser le résultat de ces recherches, à les mettre au-dessous des jeux de l'imagination. Toutes ces raisons

1. Cf. Brunetière, *Le naturalisme anglais dans le roman naturaliste.*

et d'autres qu'on pourrait apporter n'ont point une portée universelle. Elles ne visent que certains cas particuliers et montrent simplement comment peut se différencier, selon les formes diverses de l'art, et selon les esprits qui les créent ou qui les admirent, la nature foncière et l'influence générale de l'art considéré dans ses caractères les plus essentiels.

Nous retrouverions cette influence générale toujours semblable à elle-même avec des variations plus ou moins grandes et dont je viens d'indiquer quelques-unes en examinant les différentes formes de l'art, depuis l'art qui s'éloigne le plus de la vie, l'art extra-humain, la musique symphonique sans programme, par exemple, jusqu'à l'art décoratif le plus humble. Inutile d'ajouter que l'influence de l'art ne varie pas seulement en qualité, mais aussi en quantité, si je puis dire. Toujours elle se manifeste par l'aggravation de la discordance qui se trouve à son origine et qui le caractérise essentiellement.

IV. — L'attitude artiste.

Le caractère d'immoralité essentielle de l'art nous apparaît également si nous considérons l'attitude artiste. Sans doute même est-il ici plus frappant à cause des contrastes qui se produisent entre la matière de la contemplation artistique et la nature de cette contemplation. Nous pouvons en effet prendre l'attitude artiste vis-à-vis d'événements quelconques qui n'ont point du tout été faits pour répondre à des besoins artistiques, qui ne sont pas des « œuvres d'art » ou qui ne devraient pas l'être.

Nous prenons l'attitude artiste vis-à-vis d'un système de philosophie quand nous nous préoccupons seulement de son harmonie interne, de sa richesse, de sa grandeur, de sa cohérence, sans nous soucier de savoir s'il est vrai ou non, sans y chercher une conception réelle de l'univers que nous puissions faire nôtre. Nous prenons l'attitude artiste vis-à-vis d'une religion quand nous en admirons la splendeur, la puissance, les cérémonies variées, même l'influence qu'elle peut avoir et les satisfactions qu'elle donne à des milliers d'âme, sans nous soucier d'ailleurs de prendre notre part de ces satisfactions, sans même éprouver une sympathie réelle pour ses adeptes, sans penser à la combattre, à la répandre, ou à l'utiliser pour une autre fin que notre contemplation artistique. Et nous pouvons prendre l'attitude artiste vis-à-vis d'un crime ou d'une bonne action, vis-à-vis d'un bandit ou d'un saint, et nous admirerons l'un ou l'autre, alors, à peu près indifféremment, pour l'intensité

des sentiments, pour la passion, pour la logique de conduite et d'idées, pour leur bienfaisance ou pour leur danger pour la puissance, l'ingéniosité, l'originalité qu'ils nous montrent, et qui nous intéressent et nous charment chez l'un comme chez l'autre.

C'est ici un événement réel ou un personnage en chair et en os que nous considérons comme nous avons l'habitude de considérer une œuvre d'art, en dehors de toute réalité. Le monde de l'art est un monde fictif. Ici le monde vis-à-vis duquel nous prenons l'attitude artiste est un monde réel, mais nous le traitons comme s'il était fictif, comme si nous n'y vivions pas, comme si nous n'avions personnellement rien à faire avec lui. Quand on s'est intéressé à la peinture de paysages, on considère volontiers un paysage réel comme un tableau. Devant un site on pense volontiers : voici un Hobbema, ou un Van der Neer, un Claude Lorrain ou un Pointelin. Il est des jours où la nature présente les apparences classiques d'un Poussin, et d'autres où elle prend l'aspect d'un tableau impressionniste. Cela peut paraître assez inoffensif et bien des gens jugeront même qu'il vaut mieux considérer esthétiquement un ruisseau que songer à lui faire laver son linge ou même à détourner ses eaux pour faire marcher une usine. Mais si nous examinons le procédé en lui-même nous voyons qu'il est exactement celui de Néron devant l'incendie de Rome. Il consiste, en effet, à traiter un monde réel où nous vivons, où se débattent aussi les autres hommes comme un monde fictif créé pour le seul usage de notre contemplation.

Il isole en quelque sorte une portion de la réalité et nous la fait considérer comme un tableau, comme une page de roman, comme un ensemble systématisé qu'il faut regarder en lui-même, sans nous préoccuper de ses rapports possibles avec notre conduite, avec le bien être des autres hommes ou avec notre propre bonheur.

Par ce procédé nous introduisons évidemment une violente discordance dans le monde, nous le détruisons en quelque sorte, nous lui enlevons quelques-uns de ses éléments pour en former une sorte de monde conventionnel et fictif analogue au monde de l'art et que nous traitons comme lui, mais qui est cependant réel. A la contradiction essentielle à tout art vient s'ajouter ici une autre contradiction, celle qui résulte de la négation de la réalité même, ou de notre refus de la prendre au sérieux et de la traiter comme une réalité, et c'est cette contradiction même qui avive le plaisir de celui qui prend l'attitude artiste. Il jouit de savoir que l'objet de sa contemplation est un objet réel, et en même temps, de refuser de le traiter comme un objet réel et de le traiter en matière artistique. L'homme qui admire « un beau crime » l'admirerait moins s'il ne croyait

point à sa réalité. Et le monde réel offre aussi bien un genre de systématisation, c'est-à-dire de beauté qui manque par définition à toute image fictive.

Celui qui se complaît ainsi à prendre toutes choses par le côté artistique est proprement ce que l'on appelle un dilettante. Il est, par essence, et en faisant abstraction des contradictions qu'impose à nous tous la nature humaine, indifférent à tout ce qui n'est pas l'émotion esthétique. Il ne se soucie ni du vrai, ni du bien, ni de l'utile; le monde et tout ce qui compose le monde, les peuples et les hommes, la nature et la vie ne sont pour lui que des spectacles. L'immoralité foncière d'une pareille manière d'être éclate par la comparaison avec celle du moraliste, ou de quiconque s'intéresse à une portion de la réalité en tant qu'il s'y mêle ou qu'il se reconnaît l'associé de ceux qui y sont mêlés, de l'ingénieur et du savant, du commerçant ou du philosophe. Ceux-ci ne se bornent point à faire du monde réel une sorte de monde fictif, à le traiter comme l'œuvre d'un artiste qui n'aurait voulu que nous donner une occasion de nous distraire de la réalité, ils visent soit à le transformer, soit à le comprendre, et à le comprendre de manière à ce que nous puissions ou mieux nous adapter à lui ou mieux l'adapter à nous.

La différence de l'attitude artiste et de l'attitude morale, pratique ou scientifique, est à son *maximum* lorsque le dilettante prend l'attitude artiste vis-à-vis de quelque réalité, tandis que les autres prennent une attitude opposée à l'attitude artiste devant une œuvre d'art. Le premier contemple en artiste, admire et dénigre à ce point de vue un crime ou un acte d'héroïsme, l'homme pratique devant un tableau se demandera combien il pourra se vendre, et, s'il lit un roman, supputera le nombre probable des éditions. Le savant tâchera de rechercher les lois de formation, la genèse de l'œuvre d'art, son rapport avec la civilisation ambiante, le sol et le climat, le moraliste se demandera quels effets pourra produire telle pièce du théâtre et si elle est susceptible de détourner ses spectateurs de la vertu ou de les y encourager. Toutes ces considérations là, l'artiste peut certes s'y intéresser, mais alors ce n'est point en tant qu'artiste. C'est qu'il a, en même temps, certaines dispositions de moraliste, d'industriel ou de savant. L'opposition de l'art à la pratique, à la science, à l'industrie n'en reste pas moins évidente, et si nous entendons par morale l'ensemble ou plutôt la généralisation des techniques, la technique générale de la conduite humaine, ou l'ensemble des théories et des pratiques propres à rapprocher autant que possible l'ensemble du monde d'un état idéal d'har-

monie, l'opposition de l'art et de la morale devient de plus en plus évidente. L'attitude artiste, vis-à-vis d'un fait réel quelconque, est exactement l'antithèse de l'attitude morale. Le dilettantisme est diamétralement opposé à la préoccupation du moraliste.

V. — L'art et la vie.

Le monde de l'art est un monde fictif, mais en temps que fictif, il existe. Il a quelque réalité en tant qu'il n'est pas réel.

Comment deux caractères opposés peuvent-ils ainsi s'unir dans un même objet? Cela se comprend assez aisément. Dire que le monde de l'art est fictif, c'est dire aussi qu'il est réel. S'il n'était pas réel à quelque degré et de quelque manière, il ne « serait » pas fictif. Il ne serait absolument rien, et ce n'est pas ce que nous voulons dire en disant qu'il « est » fictif. Le verbe être est bien employé ici comme impliquant l'attribution de l'existence. Le monde de l'art existe, mais il existe en tant que n'existant pas. Cela signifie simplement qu'il n'a pas le genre d'existence que certaines de ses apparences tendraient à lui faire attribuer. Il est un ensemble de phénomènes très réel, mais il n'est pas ce qu'il paraît être, et ce pourquoi il feint de se donner.

Je lis un roman, et je lis un livre d'histoire. Dans l'un et dans l'autre les faits sont racontés à peu près de la même manière. L'un cependant est une œuvre d'art, l'autre une œuvre de science (en prenant le mot dans un sens très large). Le roman, en tant que livre, est aussi réel que le livre d'histoire, de plus les images, les idées, les sentiments éveillés par l'un et par l'autre sont exactement aussi réels les uns que les autres en tant que phénomènes psychologiques.

Pourtant nous établissons une grande différence entre les deux. Pour l'un nous admettons (si nous avons confiance dans l'historien et que nous ne le considérions point comme un romancier qui n'avoue pas) que ces images, ces idées qui naissent en nous ne sont qu'un symbole de faits qui se sont passés, qui ont eu le genre de réalité qu'a notre vie actuelle, qu'ils ont pu être observés jadis, qui pourraient l'être encore par un observateur placé à une certaine distance et avec des instruments plus perfectionnés que les nôtres. Rien de semblable pour le roman, les personnages n'y sont pas en eux-mêmes des sujets, ils ne sont que les objets de nos représentations, et c'est là seulement qu'ils peuvent prendre la qualité de sujets. Nous n'avons pas ici à examiner métaphysiquement la portée de cette différence. Elle est claire pour tout le monde si l'on s'en

tient aux apparences et cela nous suffit pour le moment. Chacun sait qu'un arbre peint et un arbre réel ne se comportent point de même et que le second nous donnera si nous nous approchons de lui, si nous l'observons à différentes époques, des sensations diverses, des perceptions de changement, que le premier ne nous donnera jamais. Sans analyser le phénomène, on s'en rend suffisamment compte.

Mais en même temps que nous connaissons et que nous sentons très bien le caractère d'irréalité du monde de l'art, nous sommes portés aussi à croire à sa réalité. Il ressemble par bien des caractères au monde réel. L'arbre peint nous donne quelques-unes des impressions et des suggestions de l'arbre réel. Nous distinguons son espèce, nous avons l'impression de la solidité de son tronc ou de la flexibilité de ses rameaux, de l'humidité fraîche de son ombre. Nous avons à la fois, devant une œuvre d'art, et cela est évident au moins pour les arts qui imitent la réalité, l'impression du réel, et l'impression du fictif. Nous affirmons et nous nions à la fois la réalité du monde artistique. Et les deux tendances à l'affirmation et à la négation sont également nécessaires à l'impression artistique. Si nous affirmons seulement, il n'y a plus d'art, l'impression esthétique disparaît. Voir une sculpture peinte en trompe-l'œil et la prendre pour une sculpture réelle, ce n'est nullement avoir une impression artistique. Ce n'est que quand elle est connue comme trompe-l'œil, c'est-à-dire quand l'illusion est affaiblie, enrayée, reconnue, sans toutefois cesser de se produire que nous pouvons la considérer — jusqu'à un certain point — comme une œuvre d'art. Mais d'autre part si l'œuvre d'art ne nous donne aucune impression de réalité, nous ne nous y intéressons pas, nous n'entrons réellement pas dans le monde qu'elle nous offre.

Par conséquent l'effet de l'art est encore ici d'introduire une discordance dans l'esprit, de réaliser un mensonge essentiel qui nous fait considérer le même fait à la fois comme vrai et comme faux. Il faut que nous ayons quelque illusion, au moins un commencement, un germe d'illusion, mais s'il ne faut pas que cette impression soit trop faible, il ne faut pas non plus qu'elle soit trop vive. Il faut que l'art ait une certaine vérité, mais il faut aussi qu'il mente, il faut que nous connaissions son mensonge et que nous en soyons un peu dupe. L'art implique la division du moi et la contradiction dans ses opérations, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus essentiellement opposé à la logique et à la morale qui tendent à la réduction de toute discordance.

On pourrait croire que ce qui vient d'être dit des arts qui sont

fondés sur l'imitation de la nature ne s'applique pas à la musique. A mon sens ce serait une erreur. Tout d'abord la musique dramatique, la musique à programme, la musique chantée intervient efficacement pour réaliser les contradictions dont j'ai parlé Elle produit un double effet. D'un côté, elle tend à renforcer l'illusion en accentuant les situations qu'elle accompagne, les sentiments exprimés par la parole, les faits qu'elle illustre ou les impressions qu'elle suggère. Elle tend à réaliser en nous avec plus d'intensité le monde artistique et, par là elle tend à nous le faire accepter comme vrai. Mais en même temps elle souligne bien plus encore le caractère fictif de ce monde, elle en exagère l'invraisemblance, elle l'éloigne encore plus du monde réel, de la vie ordinaire où ce n'est point la coutume de s'exprimer en chantant. Et par là il semble bien qu'elle exagère encore la contradiction naturelle de la création artistique.

Reste la musique pure, la sonate, la symphonie. Ici, bien évidemment, les choses changent d'apparence. Il me semble qu'au fond elles restent les mêmes. La musique nous crée un monde qui ne ressemble pas au monde où nous vivons notre vie réelle, mais elle nous crée un monde spécial et nous retrouvons ici la même contradiction, le monde spécial nous y apparaît comme réel et nous savons bien qu'il est fictif. Sans doute nous sommes certains que le monde de la symphonie n'a pas une existence semblable à celle du monde social par exemple, et cependant il nous semble bien autant que j'en puis juger, qu'il ait une autre existence que celle d'une série d'impressions subjectives. Il me semble que pendant un moment, nous avons l'impression, non point que nous entendons simplement des combinaisons de sons, non point même que nous réalisons en nous un meilleur édifice d'états d'âme, mais que c'est nous qui sommes transportés dans un monde étrange et prodigieux, qui ne ressemble pas au monde extérieur, mais qui existe tout de même autant ou peut-être davantage, dans un monde de vie intense et subtile, profonde et changeante, apaisée ou fiévreuse, lente ou précipitée, active ou doucement bercée, mais plus pure, plus dégagée, plus libre que notre vie. Et c'est bien toujours la même contradiction.

Même remarque à faire à propos de l'attitude artiste prise vis-à-vis des événements ou des sentiments de la vie réelle. Ici seulement l'illusion est en quelque sorte renversée. Nous savons que les événements sont réels, mais nous les traitons comme s'ils ne l'étaient point, comme s'ils étaient pure matière à contemplation artistique. Nous affirmons la réalité de ce que nous admirons, et c'est même

parfois cette réalité qui cause l'impression artistique ou qui l'augmente, mais en même temps nous la nions implicitement, en agissant comme si cette réalité n'était qu'une apparence ou qu'une simulation.

Le monde artistique n'est donc pas harmoniquement relié à celles de nos tendances qui s'exercent généralement dans la vie réelle, pas du moins de la même façon ni aussi complètement à bien des égards, que ce que ces tendances sont unies entre elles (quoique il le soit mieux à d'autres égards et quand nous nous isolons de la vie réelle, ce qui est sa raison d'être). Il est mieux harmonisé en lui-même, mais il nous isole du monde réel et laisse en repos bien des idées, des désirs et des tendances qui se rapportent à celui-ci. En somme il n'excite pas nos tendances daus leur ensemble, il ne les réalise pas sous leur forme concrète et dans leur harmonie pleine et entière. Il n'en éveille qu'une partie, et celles qu'il éveille ainsi, il les isole des autres et les sépare. Il compense cette pauvreté relative par une systématisation plus rigoureuse, et par des harmonies spéciales plus riches et plus pures.

Nous retrouvons à ce point de vue la fiction et le mensonge dans les arts qui, comme la musique, ne semblent pas, à première vue, devoir donner une impression d'illusion parce qu'on pense, à tort, qu'ils ne doivent pas donner une impression de réalité. Le monde de la symphonie excite nos tendances et nos désirs d'une manière très systématisée, mais aussi très abstraite, d'une qualité d'abstraction qui varie avec les différents esprits. Il n'excite guère nos tendances dans leur réalité concrète. Il le fait quelquefois accidentellement, ou, lorsqu'il le fait d'une manière suivie, il sort pour ainsi dire de son idée et ne réalise pas sa vraie nature. Il parvient moins que la peinture ou que la littérature. Et en cela l'illusion qu'il produit est moindre, mais surtout elle est différente.

Le monde fictif qu'il crée, l'art ne se borne pas à le substituer momentanément à l'autre, il l'implante dans la réalité sans le réaliser toutefois; en lui laissant son caractère fictif, il en fait le centre d'une activité psychique et sociale très réelle. Tout d'abord, c'est à lui qu'il fait rapporter une partie des sentiments ordinaires de la vie courante, en même temps que des sentiments plus abstraits ou purement esthétiques. C'est ainsi qu'agit la littérature, par exemple, et aussi la peinture et la sculpture et, d'une façon un peu différente, la musique. Ainsi parfois un roman, une pièce de théâtre sont des occasions d'éprouver des émotions très humaines et auxquelles, pour différentes raisons, la vie ne paraît pas fournir une matière suffisante. On se complait aux sentiments romanes-

ques, aux amours irréelles, aux merveilleuses activités que l'on est incapable de réaliser dans la vie. Les sentiments, les forces psychiques qui devraient logiquement et moralement s'appliquer à des réalités qu'elles feraient durer ou qu'elles transformeraient, à des possibilités qu'elles transformeraient en réalités, l'art les détourne, les fait converger vers un monde fictif et les emploie à un mensonge.

De plus il organise autour de ce mensonge toute une vie réelle qui tend à le faire durer, à le multiplier, à le reproduire. Il en fait le centre d'une tendance importante et le point de convergence d'un nombre considérable de faits individuels ou sociaux. De la simple rêverie individuelle à l'immense tourbillon d'idées, de désirs, d'actes, d'impressions diverses que représentent par exemple les représentations théâtrales de Bayreuth on voit l'imposante évolution qui s'est effectuée. Là il ne s'agit que d'un fait individuel et fugitif. Ici c'est toute une grande partie de la vie réelle d'un grand nombre d'individus appartenant à plusieurs peuples qui est subordonnée aux convenances de la contemplation esthétique. Les chanteurs, les musiciens de l'orchestre concourent directement à l'œuvre qui reste comme l'objectivation de l'âme d'un homme de génie; ajoutez à leur travail celui des architectes qui ont dirigé la construction du théâtre, des ouvriers qui ont suivi leurs plans, tout le labeur des machinistes, des employés divers, l'industrie des hôteliers et des restaurateurs, les peines des paysans, des ouvriers, des cuisiniers, les désirs, les idées les impressions des spectateurs, leurs voyages, les modifications qui en résultent dans les occupations des employés du chemin de fer, des ingénieurs et des ouvriers, les critiques et les comptes rendus, les travaux des imprimeurs, la formation de courants intellectuels qui évoluent et se transforment plus ou moins vite, les conversations, les modes diverses qui dérivent de tout cela, et tant d'autres faits que j'oublie ou que je ne puis même indiquer, vous aurez une vague idée de toutes les forces psychiques, sociales, physiques et chimiques, physiologiques qui peuvent être coordonnés et subordonnées à la contemplation esthétique, au mensonge de l'art.

L'art devient ainsi une force réelle et agissante, un principe non point seulement d'activité intellectuelle et morale réelle, mais un principe de commerce et d'industrie. Une foule d'hommes ne travaillent guère que pour produire, pour rendre accessible à un plus grand nombre, pour faire connaître l'œuvre d'art, pour en pratiquer, pour en surveiller la production, les manifestations ou le commerce. Écoles d'art, théâtres, librairies, marchands de tableaux, experts, auteurs de tout genre et de toute valeur, critiques, imprimeurs,

voilà une partie des institutions ou des individus dont l'activité est généralement subordonnée à la création des fictions de l'art. Le monde imaginaire s'est soumis une grande portion du monde réel. Et c'est là, bien évidemment, une singulière aggravation de la discordance primitive qui est l'origine et la raison d'être de l'art, c'est l'organisation de cette discordance même, non point sa réparation, mais sa mise en valeur, c'est la subordination de l'harmomie individuelle et sociale au mensonge et à la désharmonie voulus et recherchés comme tels, c'est-à-dire ce qu'il y a en soi de plus directement opposé à la systématisation complète de la vie et de l'esprit, à la logique et à la morale.

VI. — L'immoralité de l'art a un autre point de vue.

L'immoralité essentielle de l'art telle que nous l'avons envisagée tient à la nature abstraite et générale de l'art. Elle se retrouve dans tous les arts et dans toutes les formes d'art, quelles qu'elles soient, dans toutes les œuvres, même dans celles qui paraîtraient le moins opposées à la morale, si elles ne semblaient devoir l'appuyer. Cela pourrait nous suffire. Cependant, il est des considérations d'un autre genre qu'on peut faire valoir et qui tendent à faire admettre que l'art, immoral par essence doit l'être aussi dans ses manifestations concrètes, et que, s'opposant à la morale en général, il doit souvent, dans un état social donné, s'opposer à la morale particulière de cet état.

Le monde fictif de l'art s'oppose au monde réel. Il ne serait pas créé, si ce n'était pour supplanter celui-ci et donner satisfaction aux instincts qu'il comprime ou qu'il blesse. Il en résulte que les sentiments auxquels il va donner satisfaction seront, outre le sentiment spécial qui accompagne la contemplation esthétique, les sentiments qui ne trouvent pas dans le train ordinaire de la vie une satisfaction suffisante, qui sont contrariés par elle ou qui, tout en étant satisfaits ne le sont pas encore suffisamment, ceux, en un mot pour lesquels l'offre subjective, si je puis dire, est supérieure à la demande objective, ceux dont la source est trop abondante pour que les canaux puissent faire écouler régulièrement toute l'eau qu'elle fournit.

Quels sont ces sentiments? Ce sont, pour une part, ceux qui forment l'idéal accepté en un temps donné et qui n'est jamais pleinement réalisé. Seulement, en tant qu'acceptés officiellement par la morale, ces sentiments se satisfont à quelque degré, en bien des cas, autrement que par des œuvres d'art. La prédication, les écrits des moralistes, des ouvrages, des conférences d'édification et

d'exhortation y sont employées, et avec moins d'agrément peut-être, mais aussi avec plus d'autorité qu'on n'en attendrait de l'œuvre d'art.

Aussi, sans que les vertus du moment soient sévèrement exclues de l'œuvre d'art, on peut dire qu'elles n'y font pas très bonne figure sous leur forme ordinaire et moyenne. Elles n'intéressent guère. Sans doute nous les aimons, mais nous en concevons plus volontiers la nécessité pour les autres et nous n'avons pas un grand plaisir à les voir réaliser, au dedans de nous, dans un monde fictif et créé pour cela. L'honnêteté ordinaire, la chasteté, la générosité, le juste soin des convenances, le courage à la dose qu'il faut, tout cela sans doute nous intéresse, on ne peut pas dire que ces qualités déparent absolument une œuvre d'art, mais enfin nous en avons tellement entendu parler ailleurs que nous n'éprouvons pas le besoin qu'on nous crée un monde spécial pour nous les faire savourer. Et même un roman ou une pièce de théâtre où nous reconnaissons le parti pris de les exalter nous déplaît pour cela même. Nous y sentons comme un parfum de prédication qui n'est pas ce que nous cherchons pour le moment, si nous n'aimons pas la prédication, et si nous l'aimons, l'œuvre d'art nous en paraît une sorte de parodie vaguement sacrilège, une imitation affaiblie, prétentieuse et sans sérieux.

Il faut alors se rejeter sur les vertus excessives, sur celles qui par leur développement insolite, deviennent invraisemblables ou bien se transforment en défauts et en vices. Et c'est en effet ici un des procédés de l'art. Il prend une qualité quelconque, physique, intellectuelle ou morale, une de celles qui constituent l'homme idéal que se figure chaque génération et il nous la montre sous des formes qui nous surprennent ou nous choquent. Le roman amusant, celui de Dumas père, par exemple, repose, en même temps que sur la complication des intrigues, procédé du même genre, sur l'intérêt et l'admiration que nous inspirent des héros exceptionnellement vigoureux, exceptionnellement courageux, exceptionnellement intelligents, héroïques ou subtils (au moins dans l'intention du romancier) : Bussy d'Amboise ou le comte de Monte-Cristo, Salvator ou d'Artagnan. L'art idéaliste agit de même en employant des procédés un peu plus raffinés, quel que soit d'ailleurs le génie ou le talent des auteurs. Voyez par exemple les héros de Corneille, ou ceux d'Octave Feuillet. Le roman naturaliste nous présente au contraire avec Balzac les petitesses, les manies, les ridicules de la vertu, ou nous montre la qualité se transformant en vice, en danger permanent (le père Goriot, Popinot, Balthazar Claes, même Eugénie Grandet). Avec Flaubert ou Zola, il nous montre volontiers les dessous mes-

quins ou répugnants des apparences des vertus recommandées. Mais déjà nous sommes dans un monde qui inspire quelque crainte, et parfois quelque horreur aux amis de la morale. Ils n'aiment pas beaucoup les héroïsmes surhumains qui déprécient la vertu quotidienne un peu terne et médiocre, ils n'aiment pas non plus les vertus trop reluisantes, trop subtiles, mais ils n'aiment pas davantage qu'on joigne à la vertu des dehors un peu ridicules, qu'on en montre les ressorts cachés souvent désagréables ou qui contrastent trop avec l'effet visible, qu'on ait l'air de la déprécier ou d'inspirer le doute à son égard.

Restent enfin les défauts positifs, c'est-à-dire les qualités psychiques et morales qui vont contre l'idéal du jour, sinon contre l'idéal secrètement accepté par chacun, au moins contre l'idéal officiellement proclamé. C'est peut-être ici en effet, un des principaux domaines de l'art. Il est impossible de ne pas être frappé de la place qu'y tient l'amour et tout ce qui se rapporte à l'amour. Mais l'amour qui intéresse l'art, ce n'est guère l'amour permis, normal, et qui est considéré comme louable, c'est plutôt l'amour passionné, exalté, que son exaltation même où les circonstances rendent coupable, celui de Phèdre, celui de Julia de Trécœur, celui d'Amélie, c'est encore parfois l'amour monstrueux et dévié, celui de la Fille aux yeux d'or, celui qu'ont chanté Baudelaire et Verlaine. Dans un autre genre de littérature c'est l'amour sensuel simple et cru, c'est le libertinage et la polissonnerie, c'est même l'obscénité.

Il est assez naturel, en effet, que l'art cherche à flatter les sentiments que la morale, que les convenances, que les nécessités sociales compriment. Il donne leur revanche à des désirs, à des idées, à des tendances qui sont plus ou moins enrayés mais qui ne sont pas morts, et il s'en faut. C'est précisément parce que la morale et d'autres forces sociales s'opposent à eux que l'art doit leur donner satisfaction. C'est là sa fonction essentielle. Ce ne serait pas la peine de créer un monde imaginaire si le monde réel satisfaisait tout. Ces désirs comprimés tendent donc à se satisfaire, ils veulent se développer dans l'esprit autant qu'ils le peuvent, ils l'envahissent, s'imposent par les rêveries, les jeux de l'imagination qui donnent naissance à l'art et que l'art vient renforcer. Ils ont d'autant plus volontiers recours à l'art, quand la satifaction réelle est impossible, que c'est l'art à peu près seul qui peut leur donner le degré de contentement auquel ils peuvent arriver, qui peut compléter ou préparer la satisfaction réelle, souvent d'ailleurs insuffisante. Sans doute l'art qui aboutit à la satisfaction réelle perd son caractère, il devient une sorte de moyen pratique, mais c'est parfois accidentellement qu'il y

arrive, et son caractère, pour être parfois plus mêlé, ne s'en conserve pas moins, jusqu'à un certain point, le même.

Ainsi l'art d'une civilisation ne traduirait pas surtout l'idéal officiel de cette civilisation. Il le traduit sûrement parfois, comme on l'a souvent remarqué. Il suffit sans doute de rappeler ici la sculpture grecque et les cathédrales gothiques. Et je pense que s'il le traduit, c'est qu'il faut aussi l'imposer et qu'il n'est pas accepté sans résistance. La « littérature honnête » est souvent le produit d'une réaction contre la « littérature immorale ». L'art conforme à la morale traduit, lui aussi, des sentiments insuffisamment satisfaits par la vie réelle ou par les autres moyens indirects que l'on peut employer, et des sentiments combattus, inhibés par les circonstances de la vie, par d'autres sentiments qui, pour n'être pas toujours avoués, n'en ont pas moins de force, s'ils n'en prennent pas quelquefois davantage. Si l'art traduit la morale, s'il donne quelque satisfaction aux sentiments moraux, c'est que ces sentiments sont encore combattus et insuffisamment satisfaits.

Mais on comprend qu'il doive très souvent donner satisfaction aux sentiments opprimés par les conventions morales et par l'ensemble des conditions sociales. Il y a là une cause d'immoralité concrète et plus accidentelle qui vient s'ajouter à son immoralité essentielle et générale, qui se rattache directement à elle, qui en dérive logiquement.

VII. — Les conflits de l'art et des autres activités.

Il est naturel que l'art, avec le caractère que nous lui avons reconnu, ait suscité de graves hostilités. Les gens qui prennent la vie au grand sérieux ont une tendance naturelle à ne pas l'aimer. Parfois ils sont artistes eux-mêmes, parce qu'ils ne se rendent pas bien compte de la cause profonde de leur aversion, ou parce que rien n'est plus naturel à l'homme que l'illogisme à une certaine dose et le jeu indépendant des tendances diverses. Mais on sent bien souvent chez eux une opposition instinctive à l'art. On la retrouve dans toute la série, depuis les grands réformateurs des religions jusqu'aux petits « bourgeois » qui ont le respect des conventions même insignifiantes et qui, s'ils s'en affranchissent quand il y trouvent quelque plaisir ou quelque profit, n'aiment point qu'on s'abstienne de leur rendre hommage. Ç'a été un sentiment assez fort, naguère, que le mépris et la crainte de l'« artiste », de l'homme qui ne se conforme point à la morale courante et aux usages reçus. Et l'on peut voir d'après ce qui précède, ce qui explique et je ne dirai pas justifie,

mais rend au fond moins ridicule cette impression et lui donne même des fondements étroits mais assez profonds.

Les religieux rigides, les moralistes austères témoignent souvent d'un certain éloignement de l'art. Le théâtre, les romans sont très mal vus par eux. Lors de l'assassinat du président Lincoln qui fut frappé au théâtre, on sentait clairement, s'il m'en souvient bien, dans certaines réflexions des journaux religieux, un blâme pour l'emploi que la victime avait fait de cette soirée. Le protestantisme a été souvent présenté comme un ennemi de l'art. C'est prendre un peu trop les choses en gros et c'est bien vite oublier aussi la peinture hollandaise et la musique allemande qui constituent en somme de belles manifestations esthétiques. Mais la constatation est cependant juste à certains égards. Le jansénisme aussi mériterait le même reproche ou la même louange. D'une manière générale un homme très convaincu n'aime guère voir l'objet de sa croyance devenir une occasion d'amusement et se prêter au mensonge de l'art. Il est des chrétiens qui ne veulent même pas que l'on chante les louanges de Dieu, la musique suffit à enlever du sérieux à la prière. Les mystères du christianisme ont passé pour n'être point « susceptibles » « d'ornements égayés ». C'est un de nos « grands écrivains » qui s'est malheureusement exprimé ainsi. Il ajoutait :

> « Et de nos fictions le mélange coupable
> Même à ses vérités donne l'air de la fable. »

Racine fut traité par Nicole d'« empoisonneur public », et la façon dont les petites élèves de Saint-Cyr savaient rendre la tragédie inquiétait Madame de Maintenon et lui faisait écrire à Racine : « Nos petites filles viennent de jouer votre *Andromaque*, et l'ont si bien jouée qu'elles ne la joueront plus, ni aucune autre de vos pièces. » Et quand, après *Esther*, on pensa à faire jouer *Athalie*, « Madame de Maintenon reçut de tous côtés tant d'avis et tant de représentations de dévots qui agissaient en cela de bonne foi, et de poëtes jaloux de la gloire de Racine, qui non contents de faire parler les gens de bien, écrivirent plusieurs lettres anonymes, qu'ils empêchèrent enfin *Athalie* d'être représentée sur le théâtre. On disait à Madame de Maintenon qu'il était honteux à elle d'exposer sur le théâtre des demoiselles rassemblées de toutes les parties du royaume pour recevoir une éducation chrétienne, et que c'était mal répondre à l'idée que l'établissement de Saint-Cyr avait fait concevoir [1]. »

Inutile d'insister davantage et de rappeler d'autres faits. Sans

1. *Souvenirs de Madame de Caylus.*

doute il s'est trouvé des défenseurs de l'union du Christianisme et de l'art, et je ne saurais oublier Chateaubriand, et sans doute aussi je sais que des gens pieux peuvent prendre plaisir à représenter des scènes de l'Évangile et la Passion par exemple. Cela s'explique assez naturellement. Quand un sentiment est très fort il se satisfait par des manifestations artistiques si la réalité n'y peut suffire et s'il se rencontre dans un même esprit avec le génie littéraire, le génie du peintre ou celui du musicien, il tâchera de se subordonner ceux-ci et de les employer à lui donner le degré de satisfaction qu'il en peut attendre. Il n'en reste pas moins qu'il va alors directement contre sa propre nature, et même que bien souvent quelque chose d'inquiétant se mêle à son triomphe. On se méfie d'un christianisme trop littéraire et l'on suspecte aisément sa profondeur et son sérieux. Une morale trop mêlée d'art est soupçonnée d'être un prétexte à l'amusement ou, si l'art est pris au sérieux, de se subordonner à lui.

Les luttes de l'art et de la morale sont d'ailleurs continuelles. Je ne rappellerai qu'en passant les précautions que la société crut devoir prendre encore contre certaines formes de l'art, les rigueurs administratives ou pénales dont elle prévoit l'application. Mais on sait combien est fréquente l'accusation d'immoralité portée contre une œuvre de théâtre ou contre une œuvre littéraire, même contre un tableau ou une statue. Il est sans doute peu d'artistes sincères, hardis et originaux qui aient pu y échapper. Que cette accusation soit fondée ou non, elle est pour ainsi dire nécessaire et il semble bien que la nature même de l'art l'y prédispose invinciblement.

VIII. — Conclusion.

Ainsi l'art, né d'une discordance entre l'homme et le monde, tend à aggraver cette discordance. Il ne vise ni à la comprendre, ni à la supprimer comme le feraient la logique ou la science, la philosophie et l'industrie, la morale ou la religion. Il la laisse subsister, mais il en détourne notre attention en substituant dans notre esprit à la réalité où cette discordance existe, un monde simulé où elle n'existe pas. Il donne par là à nos désirs, sans transformer réellement le monde, une satisfaction illusoire et fictive. Il se passe là quelque chose de très analogue en somme aux aberrations fréquentes de l'instinct sexuel chez l'enfant ou chez l'homme qui ne peut arriver à la satisfaction normale de ses désirs, et la remplace par un succédané imparfait, une sorte de tromperie, de mensonge conscient et voulu. Il est en somme, et sous toutes ses formes, une sorte de « divertissement » en prenant le nom dans le sens où l'entendait

Pascal. Il nous détourne de la vie réelle et des biens solides pour flatter nos instincts blessés et nous donner un monde qui nous plaise pour une raison ou pour une autre, mais un monde illusoire, sans solidité.

Ce monde fictif il l'organise en face du monde réel, et contre le monde réel. Il ne tend pas à le réaliser, à le rendre semblable à l'autre monde, à le substituer en fait à celui-ci, l'idéal artistique ne se réalise pas de la même manière que l'idéal moral ou l'idéal industriel. L'idéal du moraliste, l'idéal de l'industriel tendent à transformer réellement le monde à leur image, à remplacer la morale actuelle ou à la modifier à transformer l'industrie actuelle, à remplacer ses machines par d'autres vraies machines, ses produits par d'autres vraies produits. L'idéal de paysagiste n'est pas de transformer un pays, mais de faire un tableau, celui du romancier n'est pas de transformer une société, mais d'en créer une fiction qui restera fiction. Il se peut qu'elle se réalise dans une certaine mesure, mais cela importe peu à l'artiste en tant qu'artiste. S'il écrit en vue de cette transformation, il agit comme moraliste non comme littérateur. Il peut être les deux à la fois, mais il ne faut pas confondre ses deux fonctions. Si d'ailleurs l'art tendait à réaliser son monde fictif il tendrait par là même à se supprimer lui-même, et ce serait une contradiction de plus à son actif. Mais celle-là ne serait pas spéciale à l'art, et ne l'opposerait plus de la même manière à la morale. Je n'insiste donc pas ici sur ce côté de la question.

Ce que l'art tend plutôt à faire c'est, pour créer, conserver ou développer son monde fictif, d'y subordonner le monde réel; c'est de faire gouverner le monde par un mensonge qui ne tend pas à devenir une réalité, mais qui au contraire s'organise et se développe en tant que mensonge. Si tous les événements de la vie, disait à peu près Flaubert, vous apparaissent comme une matière d'art, comme des éléments destinés à entrer dans quelque œuvre future, vour êtes artiste. Cela est bien vu. Et c'est l'idéal de l'artiste en tant qu'artiste, de subordonner sa vie entière à la création de son monde fictif, et même d'y subordonner la vie et l'activité des siens et d'y subordonner aussi en général toutes les forces sociales et le monde entier dans la mesure du possible, de faire de sa fiction le centre de l'univers. Et comme le monde fictif de l'art, auquel tout se rapporterait, est lui-même l'effet et le symbole d'une désharmonie, d'une discordance qu'il accuse et que son développement accentue, l'idéal de l'artiste c'est de faire concourir autant qu'il le peut toute l'activité humaine et toutes les forces du monde à aggraver la discordance primitive, c'est de forcer le monde réel à se nier lui-

même. Et c'est cela qui va directement contre la morale et contre la logique. Telle est l'immoralité essentielle de l'art.

Faut-il maintenant conclure de tout cela que l'art est méprisable et doit être condamné? Je prie qu'on ne me prête point une pareille pensée, et qu'on ne défende point sur ce terrain l'art contre ce que j'en dis. A mon avis, l'art est un de nos biens les plus précieux, une des plus admirables constructions que l'homme ait su élever. Et j'ajoute : une aussi des plus utiles, une des plus hautes, et de celles dont nous pourrions le moins nous passer, celle peut-être qui peut le mieux nous rendre la vie supportable. D'ailleurs il ne faudrait pas croire que l'art soit une sorte de floraison accidentelle et qu'on pourrait supprimer à volonté. Il tient aux conditions essentielles de l'existence de l'homme et sans doute de l'existence du monde. Mais tout ce côté de la question doit être examiné à part.

FR. PAULHAN.

LA VIE SOCIALE

Un homme se lève et, après avoir parcouru les feuilles publiques l'informant de ce qui se passe dans son milieu intellectuel et social, après avoir reçu des nouvelles de certains membres de sa famille, il se dirige vers son bureau ou son magasin, à travers les rues sillonnées par d'autres hommes qui courent aussi à leurs affaires, ou exécutent divers travaux nécessaires à leur existence. Dans son bureau, cet homme converse avec ses employés, leur donne des ordres, reçoit des nouvelles des quatre coins du monde et, suivant les fluctuations que subit la vente des produits dont il s'occupe, il calcule à quelles conditions il cédera ou achètera de nouvelles marchandises. Et pour mener à bien toutes ces opérations, souvent délicates et difficiles, il compte sur le concours d'une quantité d'autres hommes qui recevront par lettre, télégramme ou téléphone les commandes à exécuter, les ventes à effectuer, etc. Après avoir ainsi travaillé une partie de la journée, cet homme, oubliant pour quelque temps ses préoccupations et ses affaires, rentre de nouveau dans sa famille, se refait par les joies qu'elle lui procure, heureux de lui offrir les délassements que lui permettent les bénéfices réalisés dans la journée.

Pendant ce temps, d'autres hommes se rendent aussi à leurs affaires respectives : les uns vont dans les tribunaux juger les différends entre les parties, ou développer une plaidoirie soigneusement préparée; les autres, dans les académies, les réunions scientifiques ou littéraires, discutent, enseignent, répandent des idées dans l'esprit des jeunes gens avides de les entendre, et se préparant à prendre plus tard leur part de cette vie commune. D'autres encore vont dans les parlements, préparent des lois, changent des gouvernements, modifient leur façon de penser au contact de leurs semblables, et parfois impriment une orientation nouvelle aux idées contemporaines.

Enfin d'autres hommes emploient leurs forces physiques au service d'hommes plus intelligents qu'eux; et sous la direction de quelques chefs, effectuent, chaque jour, des travaux qui profitent au bien-être

ou au plaisir de leurs semblables. Les uns construisent des maisons, réparent des rues, forgent le fer; les autres labourent la terre, sèment le blé, récoltent le vin; d'autres encore façonnent le bois, tissent le drap, fabriquent tous les objets que la femme élégante et le riche mondain trouveront tout disposés pour tenter leurs désirs de luxe, et satisfaire les besoins qu'ils se sont créés. Par intervalles, ces ouvriers qui servent, sans les connaître, les riches désœuvrés, ou les manufacturiers milliardaires, se reposent de leurs fatigues et, ne restant pas les esclaves éternels de leur gagne-pain, sont heureux de trouver, dans les feuilles préparées par d'autres ouvriers, des informations venues de tous les points du monde, sans se douter de tout ce que suppose et met en œuvre la vente sur la voie publique, à heure fixe, de ces papiers imprimés, annonçant les bonnes et les mauvaises nouvelles, capables de transformer les manières de penser et de susciter de nouveaux modes d'action.

C'est ainsi que tous ces hommes — et bien d'autres se livrant aux occupations les plus variées — comptent les uns sur les autres pour la satisfaction de leurs besoins, se rendent continuellement des services et se prêtent appui sans interruption. On dit que ces hommes vivent de la vie sociale. Ainsi s'établit entre tous les hommes une coopération spontanée en vue de fonctions accomplies par le concours de gens qui n'y pensent point et ne se savent pas associés. Par exemple, si un homme voulait approvisionner une ville de tous les objets nécessaires à la vie, ce serait pour lui un problème insoluble; et cependant malgré toutes les données qu'il comporte (ne seraient-ce que les connaissances nécessaires sur les variations des arrivages, la fluctuation dans le chiffre des consommateurs, leurs besoins divers, les changements dans les goûts, dans les quantités de marchandises disponibles), tous les hommes associés le résolvent, sans qu'ils s'en doutent.

Mais il ne suffit pas de parler d'une façon générale des rapports qui résultent de la vie de société. Si l'on observe la réalité, on constate que l'homme fait partie, non pas d'une société, mais d'une multitude de groupes, différents par leur étendue, leur durée, leur importance, dont les obligations, les prescriptions s'enchevêtrent, et nous prennent souvent comme dans un réseau aux mailles innombrables. Réellement, il n'y a pas une vie sociale, mais plusieurs vies sociales. Tous, nous faisons partie de plusieurs groupes dans lesquels nous fait entrer ou le soin que nous apportons à nos intérêts, ou la recherche de nos plaisirs, ou le souci d'une profession, etc. Quel est celui qui, outre la famille, l'État dont il fait partie n'est pas, en même temps, membre d'une société d'éducation

populaire, affilié à une Église, à un syndicat industriel, membre d'un club vélocipédique, etc.?

Les différents actes de notre vie et même de chacune de nos journées sont ainsi répartis entre les divers groupes dont nous sommes les éléments; et ils prennent, pourrait-on dire, des caractères divers suivant qu'ils sont une participation à la vie de tel ou tel groupe. Un savant qui, à certaines heures de la journée, est dans son laboratoire, dans sa chaire, ou dans son cabinet de travail, forme une société avec ses confrères de l'Institut, avec ses collègues ou les étudiants de la faculté; le soir, il vit en famille, discute des questions d'intérêt, se préoccupe de l'éducation de ses enfants; ou bien, il va dans le monde, au théâtre, se plie même à la banalité des relations de salon, cause sur des sujets frivoles et ne paraît pas déplacé dans le milieu où il se trouve. Et dans chacune de ces sociétés, ce sont différents systèmes d'idées qui se développent, tour à tour deviennent dominants dans la conscience, l'occupent presque exclusivement. Mais ces systèmes d'idées ne vivent pas toujours en paix côte à côte; il peut s'élever, chez certains hommes, un conflit dû à la coexistence des idées propres aux divers groupes sociaux auxquels ils appartiennent. Parfois aussi, malgré notre adhésion aux idées d'un groupe qui a jusqu'à ce jour orienté notre conduite, il se trouve que notre raison, critiquant les opinions professées par le groupe tout entier, se sépare de lui pour juger des faits ou des personnes. Il y a ainsi contradiction entre nos sentiments et les sentiments de la généralité. Les exemples de ces scissions intérieures mettent en lumière le fractionnement que peut subir notre vie, et aussi la multiplicité des existences sociales qui sont comme autant de couches concentriques autour de l'individu. Aussi, celui qui tentera d'expliquer une action accomplie par un homme vivant de la vie de société reconnaîtra-t-il sans peine qu'elle est le produit d'un grand nombre de facteurs, que ces causes n'agissent pas isolément, mais s'entrelacent, s'excluent parfois, se combattent ou se complètent, réagissent l'une sur l'autre dans une certaine proportion. De là l'extrême difficulté de la science sociale; et s'il était possible d'expliquer complètement, par ses causes et ses conditions, un fait social quelconque, on aurait, par cela seul, constitué toute la sociologie[1].

*
* *

Le perfectionnement de la vie sociale, la naissance de besoins toujours plus nombreux ont fait que tous ou presque tous les

1. Cf. Palante, *Précis de sociologie*; Bouglé, Qu'est-ce que la sociologie? *Revue de Paris*, 1er août 1897.

individus participant à cette vie, semblent enfermés chacun dans un cercle d'actions toujours identiques à elles-mêmes. Il n'est pas d'homme dont la vie ne se répète continuellement, et qui ne soit toujours absorbé par la même occupation.

Prise dans son ensemble, la vie de société paraît extrêmement variée; vue dans ses détails, dans les unités qui la composent, elle est d'une effrayante monotonie. Qui ne se rappelle les exaspérations de Guy de Maupassant à la seule pensée des hommes qui, tous les jours, font les mêmes choses, vont aux mêmes affaires, se remuent dans le même milieu? Il se révolte contre la vie toujours la même; et il rêve d'une existence anarchique voguant au gré de la fantaisie. Il se plaint de voir que « tout se répète sans cesse et lamentablement »; que « chaque cerveau est comme un cirque, où tourne éternellement un pauvre cheval enfermé... Il faut tourner, tourner toujours par les mêmes idées, les mêmes joies, les mêmes plaisanteries, les mêmes habitudes, les mêmes croyances, les mêmes écœurements [1]. » La plainte de Guy de Maupassant vient de ce qu'il a regardé comme avec un microscope ce qui est une des conditions essentielles de la vie de société, telle que l'a faite le progrès. Les êtres primitifs, isolés, vivant pour eux-mêmes, réduits à leurs seules forces, ne devaient pas présenter, dans leur existence quoique bien limitée, une semblable monotonie. Mais on l'observe chez les individus groupés en société, et surtout chez ceux qui composent les sociétés les mieux organisées, les plus nombreuses, déjà parvenues à un point assez avancé dans leur évolution vers la vie cohérente. La loi de toute vie sociale c'est la division du travail; et nous entendons cette expression non pas au sens étroit que lui avaient donné les économistes; nous l'appliquons à toutes les classes des travaux coexistants, soit théoriques, soit pratiques, et concourant à un même but final. D'abord, selon Auguste Comte, c'est la séparation des travaux théoriques et pratiques qui mesure le degré de civilisation; et de plus, en toute chose, les différents éléments se sont de plus en plus spécialisés tout en combinant leurs efforts. Chaque individu en arrive à faire un seul et même travail, tandis que, dans les sociétés primitives, un être s'adonne indifféremment à tous les travaux [2]. Et, si cette spécialisation risque, jusqu'à un certain point, d'isoler les esprits et de les empêcher de voir la relation de leur action particulière avec la vie de l'ensemble, on aurait

1. *Suicides*, dans *les Sœurs Rondoli*, p. 260. Cf. *Sur l'eau*, et quelques pages humoristiques de Paul Hervieu dans *La Bêtise parisienne* (l'Embêtement).

2. Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société.* Cf. Durkheim, *De la division du travail social*; Izoulet, *La Cité moderne.*

tort de faire de la conception de Guy de Maupassant la vue exacte de la réalité sociale; il serait exagéré de se représenter l'individu tout entier comme enfermé dans le cercle d'actions qui lui sont propres. Car, en réalité, il lui est nécessaire d'en franchir les limites pour la satisfaction du moindre besoin de sa vie individuelle; « chacun des éléments sociaux cessant d'être envisagé d'une manière absolue et indépendante doit toujours être conçu comme relatif à tous les autres, avec lesquels une solidarité fondamentale doit sans cesse le combiner infiniment »[1]; et l'adaptation à des tâches déterminées peut n'être que provisoire, par suite de l'accroissement d'instruction et d'éducation des individus[2].

La vie sociale peut donc se définir par l'intime liaison et solidarité des éléments composants, enfermés, chacun en ce qui le concerne, dans un travail unique, dont il fait profiter ses voisins, en échange des produits que ceux-ci lui cèdent à leur tour.

Une société ainsi conçue est une société qu'on dit organisée; aussi, par suite des observations précédentes, faites depuis longtemps par les sociologues, l'attrait exercé sur tous les esprits par la science physiologique, réputée précise et positive, a-t-il donné naissance à la célèbre comparaison dont on a tant abusé, et qui consiste à rapprocher, à identifier même les organismes vivants et les organismes sociaux, et à dire que la société est un organisme. On a tenté de construire la sociologie comme un simple décalque de la biologie, et l'on a soutenu que les faits sociaux sont un *prolongement* des faits biologiques[3]. Dans l'antiquité, Platon avait essayé de montrer la constitution parallèle de l'État et de l'individu, composés l'un et l'autre de trois parties ou de trois classes ayant chacune des fonctions correspondantes. Au XIX[e] siècle, ce fut Spencer qui assimila les fonctions sociales aux fonctions organiques, et appliqua la loi de l'évolution à tous les ordres de phénomènes, apparences d'une seule et même réalité, sous quelque forme qu'elle se présente. En s'inspirant de la philosophie de Spencer, on a voulu voir dans la société l'analogue des tissus intra-cellulaires, des fonctions de nutrition, de circulation, de relation, de reproduction[4].

Si l'on peut faire entre la vie organique et la vie sociale des *com-*

1. Comte, *Cours de Philosophie positive*, t. IV, p. 256. Cf. Considérations sur le pouvoir spirituel, *Opuscules de philosophie sociale*, p. 264 et suivantes.
2. Voir notre étude : *L'instruction dans la démocratie* (Nouvelle Revue, 1er avril 1902.
3. Voir Herbert Spencer, *Principes de sociologie*, t. II; *Introduction à la science sociale*, p. 359-360; le Gouvernement représentatif, *Essais de Politique*, p. 164.
4. René Worms, *Organisme et Société*.

paraisons ingénieuses, amusantes, il y aurait de l'imprudence à prendre des métaphores pour des explications et des identités; et sans vouloir infirmer la valeur de ces rapprochements, M. Espinas a montré quel genre d'être vivant serait une société; et il a parfaitement indiqué les différences qui distinguent l'organisme vivant de l'organisme social. On constate, en effet, « qu'en passant d'un ordre à l'autre, le consensus organique devient solidarité, l'unité organique figurée dans l'espace devient conscience indivisible, la continuité devient tradition, la spontanéité du mouvement devient invention d'idées, la spécialisation des fonctions reprend le nom de division du travail, la coordination des éléments se change en sympathie, leur subordination en respect et en dévouement, la détermination elle-même des phénomènes devient décision et libre choix[1] ». Si une société est un organisme, elle est un « organisme d'idées » et cette définition serait suffisante pour établir une démarcation entre la biologie et la sociologie.

Si du point de vue purement spéculatif on passe aux considérations pratiques, il est aisé de voir que la doctrine assimilant la société à un organisme vivant sert à justifier le socialisme autoritaire. Elle aboutit à tout expliquer par l'influence du milieu, et reconnaît que les actes de l'individu seront ce qu'ils doivent être grâce à une force fatale, toujours agissante, et semblable à une providence immanente, sans que l'individu fasse effort et travaille. Spencer, le premier, ne souscrirait pas à de pareilles affirmations, lui qui n'a pas redouté de se mettre en contradiction avec lui-même, et a soutenu les théories individualistes, quand il a vu à quelles extrémités le conduiraient les conséquences de la loi d'évolution à laquelle il avait, trop rapidement, donné une portée universelle[2].

L'erreur principale des philosophes qui ont assimilé la biologie et la sociologie provient de leur étude, trop superficielle et toute extérieure, des groupements sociaux. Les parties composant un ensemble social, si rudimentaire soit-il, ne sont pas rattachées entre elles par des liens nécessaires et inconscients semblables à ceux qui produisent et maintiennent la cohésion entre les divers organes d'un corps. Ces parties se reconnaissent des droits et des devoirs, dont le respect et l'accomplissement ne sont pas les résultats mécaniques d'éléments purement sensibles et matériels. Dans tout groupe social, il y a des promesses entre les divers membres, il s'établit des contrats, des conventions variant même suivant la conception différente que se fait du bien et du mal tel ou tel groupe à une

1. Espinas, *Les Sociétés animales*, 2e éd., p. 526-527.
2. Cf. notre étude : *L'éducation et sa valeur sociale* (Grande Revue, 1er août 1902).

époque déterminée de son existence; et cette variatien est même un indice que les éléments sociaux ne sont pas astreints à l'uniformité d'actions qui feraient d'eux des organes aux relations toujours identiques suivant les lois de la physique et les lois du milieu[1].

Enfin, si l'on compare les organismes et les sociétés au point de vue du *devenir*, des divers moments de leur histoire qui se développe dans le temps, on reconnaît que la biologie s'occupe des transformations qui conduisent l'être végétal ou animal de la naissance à la vieillesse, et la sociologie des transformations de l'état social; mais il sera impossible encore d'assimiler absolument la société et l'organisme vivant; car un être vivant doit accomplir son évolution vitale, et il ne peut ni s'arrêter, ni revenir en arrière; aucune cause ne peut non plus accélérer sa marche, sans préjudice pour sa santé, tandis que (l'histoire est là pour nous le montrer) des sociétés restent longtemps dans un état d'enfance alors qu'à côté d'elles on en voit quelques-unes se transformer rapidement; d'autres, après une marche régulière de plusieurs siècles, s'arrêtent, ou même retournent à un état déjà traversé. Il y a des recommencements dans l'histoire de la civilisation; il n'y en a pas dans celle des organismes vivants.

Si de la considération de l'ensemble social on passe à l'étude d'un groupe particulier, de la famille, par exemple, on constate aussi que les transformations ne s'y produisent pas suivant les lois de la science naturelle; et il ne faudrait pas uniquement attribuer les désordres qui surviennent dans certaines familles contemporaines à la trop grande rapidité avec laquelle les membres de ces familles ont parcouru le chemin qui s'étendait entre leur point de départ et l'état de perfection relative auquel elles étaient destinées. Les êtres intelligents et moraux brûlent des étapes, tandis que les organismes vivants ne peuvent pas se débarrasser des lois fatales qui régissent leur évolution. Malgré son talent de romancier, M. Paul Bourget n'aura pas convaincu ses lecteurs de l'identité qu'il a essayé d'établir entre la famille et une espèce vivante. C'est surtout dans leur développement que diffèrent ces réalités; et si au point de vue statique, il peut y avoir des analogies que l'on tend à exagérer, au point de vue dynamique, ce sont les différences qui surtout apparaissent saillantes et irréductibles.

*
* *

La vie d'une société ne saurait donc être assimilée à la vie d'un organisme. Cela même nous montre que, pour définir la vie sociale,

1. Voir Renouvier, *Critique philosophique*, 8e Année, t. II.

il ne suffit pas de considérer les différents individus enfermés dans leurs actions toujours semblables à elles-mêmes, par lesquelles ils collaborent, sans le savoir, à la vie de l'ensemble, comme un organe concourt à la vie du corps dont il est une partie. Il nous faut compléter l'idée de la vie sociale; ce sera, pour nous, l'occasion de faire voir encore l'insuffisance de la sociologie naturaliste.

Si, comme nous venons de l'indiquer, le travail effectué par chaque individu est nécessaire à l'organisation de la vie sociale, telle que nous la connaissons dans l'histoire passée et contemporaine, il faut aussi qu'il y ait quelque chose qui soit commun à tous les esprits, à toutes les volontés, et qui en soit comme le point de jonction. Outre les travaux exécutés par chacun, la vie sociale comprend de grands courants d'idées, des influences subies et causées par les individus, des actions communes. Dans tout état social, nous subissons bien des idées, des opinions; nous sommes souvent prisonniers, volontaires ou involontaires, de certains modes de penser qui ne sont pas uniquement nôtres; mais ce n'est pas l'acceptation plus ou moins forcée de ces façons de penser qui expliquerait entièrement notre participation à la vie sociale. Il faut, au contraire, reconnaître que l'individu agit sur l'individu; il peut même, par sa force propre, contraindre, persuader son semblable, lui suggérer des actes. N'est-ce pas là, d'ailleurs, une des manifestations les plus importantes de la vie de société? Cette suggestion se répète continuellement; et c'est ce qui finit par produire les mœurs, les coutumes, et toutes les façons d'agir qui rendent uniforme la vie de plusieurs individus. Mais, il ne faudrait pas être ici victime d'une apparence, et croire qu'il y a similitude absolue là où il n'y a que ressemblance dans la forme. Les actes dépendant d'une même loi ne se répètent que d'une façon abstraite; considérés dans leur *détail*, ils sont essentiellement différents. Il n'est pas, dans la nature matérielle, deux phénomènes de dilatation ou de pesanteur qui soient la répétition *complète* l'un de l'autre; il y a des variantes de l'un à l'autre; la ressemblance est uniquement dans la forme et dans les rapports extérieurs. Les phénomènes sociaux qui semblent se répéter sont aussi différents chez tous les individus; et ce qu'on nomme le *même* phénomène revêt une nuance différente suivant la conscience qui en est le théâtre.

De plus, comme notre vie multiple et variée nous offre journellement de nombreux modèles d'actions, il ne suffit pas de dire que nous en reproduisons une; il faut déterminer pourquoi, parmi tant d'autres, nous imitons une chose plutôt qu'une autre, pourquoi une coutume a plus d'influence sur un individu que sur un autre, pour-

quoi elle se propage mieux aujourd'hui qu'elle ne l'a pu hier. N'a-t-on pas souvent remarqué que certaines idées, certaines façons de penser s'acclimatent plus facilement et plus vite dans une région que dans une autre, que telle génération accepte docilement des opinions que la génération antérieure avait rigoureusement écartées?

Bien de nos modes d'action ont pris place dans notre vie, parce que nous avons consenti à leur donner droit de cité, souvent même après de mûres réflexions, ou de longs combats intérieurs. On conclut trop rapidement à la passivité de l'être; l'observateur ne se rend pas compte de tout ce que suppose et implique la répétition d'une action, qui n'est pas toujours une simple répétition machinale. Supposons le cas fréquent d'un homme venant s'installer, pour son travail, dans un pays où il trouve constitués des coutumes, des modes d'existence qui lui sont étrangers. S'il ne s'y soumet pas, il compromet son industrie ou son commerce; il faut qu'après délibération et comparaison des avantages et des désagréments, il accepte ces coutumes, aimant mieux s'y adapter que de quitter le pays, et d'aller chercher fortune ailleurs. Aussi, certains sociologues ont-ils considéré trop exclusivement ce qu'il y a de commun, de général dans la vie sociale, ou dans la vie d'un groupe, et ont-ils négligé ce qui cependant est le pivot même des variations de cette vie : la force individuelle, agissante et réagissante, non pas contre certaines formes abstraites, tout objectives et qui, par ce caractère même, leur semblent proprement des réalités sociales, mais contre une multitude plus ou moins compacte d'autres forces individuelles, cherchant à imposer des façons de penser et d'agir, et capables de laisser, après elles, une forme d'action plus ou moins imitable.

D'ailleurs, les courants d'idées, les règles de la vie sociale ne se trouvent pas toujours être d'accord avec les pensées et les sentiments de tous les individus pris en particulier. Et un même homme ne peut-il pas vivre, en quelque sorte, de deux vies sociales, l'une composée de modes qu'il subit, l'autre de protestations intérieures contre les formes extérieures que certains de ces actes contribuent — malgré lui — à perpétuer? Nous l'avons déjà montré. C'est le cas que l'on observe dans tous les groupements sociaux où une minorité se soumettant à la volonté d'une majorité, il se produit un état de paix relative. Ainsi, une minorité réactionnaire subit des lois républicaines; elle paie l'impôt, observe des lois constitutives d'un état social qu'elle désapprouve. Mais, en même temps, elle agit en vue de modifier cette vie sociale; elle créera des centres d'opinion, agira sur les indécis, répandra certaines idées par le journal et le livre, etc. C'est de cette façon que les républicains, sous l'Empire,

sont parvenus à modifier les esprits, et, par suite, les lois et le régime.

On donnerait donc de la vie sociale une définition incomplète, si l'on se bornait à n'indiquer que ses lois extérieures, sans tenir compte de l'action de certaines personnalités, plus ou moins isolées, susceptibles de produire des nouveautés, des sautes d'opinion, des révolutions. La cause de ces changements se trouve dans les consciences individuelles. Et l'on a beau parler de pensées communes, il ne faudrait pas être dupe des mots. A vrai dire, il n'y a pas de pensée identique dans deux consciences; et de cette diversité naturelle proviennent des difficultés de toute sorte, des erreurs, des discussions, des malentendus, tant il est vrai que chaque esprit a une façon toute particulière d'entendre une formule scientifique, et à plus forte raison, d'interpréter une affirmation portant sur la pratique !

* * *

Comme nous l'avons dit, la société présente une certaine unité; aussi la critique serait-elle stérile, si elle n'aboutissait qu'à établir l'émiettement et la dispersion des individus sans essayer de comprendre leur cohésion et leurs liens.

Il ne saurait être question d'unité au sens mathématique du mot; cette conception nous amènerait à un réalisme sociologique, qui rappellerait celui de Platon, ou le Grand-Être d'Auguste Comte. On parle simplement d'une unité de collection et de coordination; et cette unité ne sera qu'une unité de but, l'unité de fin dont peuvent prendre conscience des individus différents, exerçant des fonctions différentes. Plus les individus concevront mieux la fin qu'ils cherchent à réaliser, et plus ils comprendront que d'autres individus se sont assignés le même objet de recherche, plus il y aura société coordonnée, plus il y aura union. Un mode uniforme de penser ou d'agir ne suffit pas pour que différents individus constituent une société. Un attroupement dans la rue, causé par un accident ou une dispute, n'est pas une société. Les mêmes idées sont exprimées, à divers instants, par des individus qui se succèdent sur le lieu de l'accident, et qui « se passent » les mêmes formules, de telle sorte que l'uniformité de pensée pourrait même faire croire à l'identité des personnes; mais en réalité il n'y a aucun lien entre ces personnes; il n'est rien de durable dans leur conscience qui les unisse, et qui les groupe.

De même, dans une armée en déroute, dans une troupe d'animaux qui courent à la même proie, il y a identité de motifs; mais les

actions et les motifs sont également individuels, et chacun n'agit que pour lui-même, entravant plutôt qu'aidant son semblable. C'est tout le contraire d'une société.

Pour qu'il y ait société, il faut que chaque individu qui sert à la composer conçoive l'idée de l'ensemble qu'il concourt à réaliser, et qu'il se reconnaisse lui-même comme fragment de cette œuvre. L'unité de but n'est donc rien au point de vue social, en dehors de la conscience; et c'est avec raison qu'on a pu mettre la communion des sentiments et des idées au-dessus de la coordination. « L'*unisson* des vœux, des idées, des efforts a plus d'importance sociale que leur *harmonie*[1]. » C'est, d'ailleurs, pourrait-on ajouter, cette communion des consciences qui harmonisera de mieux en mieux des individus divers, des intelligences diverses, des désirs, des volontés différentes. Et une société sera d'autant plus stable et parfaite, que sous l'unité de *forme* toujours indispensable à la constitution d'un groupement social, il y aura des consciences plus diverses tendant au même but.

La vie sociale implique donc une multiplicité d'existences et une unité de direction. Par exemple, nous disons que tous les Français aiment leur patrie; mais chacun la sert d'une manière différente, et dans une sphère différente. Ils forment une même société; ils vivent d'une même vie (malgré tous les groupements qui les séparent selon les professions, la fortune, la condition), parce que tous reconnaissent en eux une même tendance, une même volonté pour la réalisation d'un but commun.

Au lieu de la grande société civile, considérons un de ces groupements si fréquents aujourd'hui : une Université populaire dont le comité organisateur se compose, en général, d'éléments assez disparates comme condition, et comme origine. Il s'y rencontre des intellectuels, des ouvriers, des négociants, etc. Tous ne sont pas capables de rendre à l'œuvre des services identiques; les uns s'occupent de confectionner des affiches ou de ranger les bancs d'une salle de cours; les autres de l'administration, de la propagande; d'autres enfin effectuent les travaux pour lesquels le groupement a été créé, font des lectures, des conférences. Rien de plus divers que tous ces travaux; mais, chez tous ces hommes, il y a solidement ancrée l'idée d'un but à atteindre, la volonté ferme de le réaliser par tous les moyens. Voilà une véritable société.

Il n'est pas besoin d'indiquer ici les merveilleux résultats de la vie d'association qui, si elle est incapable de produire la transformation

1. Tarde, *Études de Psychologie sociale.*

de l'anthropoïde en homme et de réaliser le passage de la sensation à la liberté et à la raison [1], est bien la cause de l'éclosion de certaines qualités qui étaient virtuelles dans l'individu, et qui ne se seraient peut-être pas montrées dans certaines autres conditions. Ne suffit-il pas d'un rapprochement inattendu pour mettre au grand jour des qualités ou des aptitudes jusqu'alors cachées?

Comme nous avons fait entrer dans la définition de la vie sociale l'idée que doit avoir du but commun l'individu faisant partie de la société, nous devons faire une remarque importante. Suivant les changements qui se produisent dans la vie d'une société, et dans l'orientation de cette vie, suivant le but que la société s'assigne à elle-même, les travaux des individus associés et les individus eux-mêmes changent de valeur. Les temps, les circonstances, les besoins passagers de la société sont les facteurs essentiels de ces modifications. Ainsi en France, la période des grandes guerres a suscité le règne des militaires; le moment où ont été effectués les grands travaux de chemins de fer a vu naître la prédominance des ingénieurs; la réorganisation politique qui a suivi la grande secousse de 1870 amena au premier plan de la société les hommes d'État et les hommes politiques. Enfin les grandes découvertes scientifiques, la nécessité que l'on sentait de relever le niveau intellectuel de la nation ont donné une certaine importance aux savants et aux éducateurs.

D'une façon générale, s'il doit y avoir égalité de valeur entre tous les individus qui coopèrent à la vie sociale, les divers moments de cette vie déterminent une sorte de hiérarchie temporaire, dans laquelle le premier rang est attribué à la profession qui actuellement apparaît la plus utile : et ainsi le système social actuel, l'orientation actuelle de ce système donnent comme le critérium de la valeur que prend chaque membre de cette grande association [2].

*
* *

Dans les pages qui précèdent, nous avons indiqué la conception générale de la vie sociale, et déterminé ses conditions essentielles. Il nous faut maintenant préciser, en nous représentant cette vie sous sa forme la plus concrète, la plus réelle et actuelle.

Comme le maintien de la vie sociale exige la conservation des promesses et des contrats, comme tout individu doit être sûr de ne

1. C'est la thèse soutenue, avec un grand luxe de développement, par M. Izoulet dans *la Cité moderne*.
2. Cf. G. Schmoller, *Politique sociale et Économie politique*, p. 254; L. Daudet, *Les idées en marche*.

pas être lésé, et de recevoir partout ce qui lui est dû, il faut qu'il y ait unité de conventions, d'engagements, une certaine réciprocité d'actions, une même conception de la justice. Aussi, en vue de la défense, certains groupes se sont-ils formés, et ont-ils, dans la grande société, constitué des sociétés particulières reposant sur un ensemble commun d'idées, de sentiments, d'obligations.

Telle que nous la voyons aujourd'hui, la vie sociale est surtout une vie nationale, sans qu'il doive y avoir, pour cela, ralentissement des communications de toutes sortes qui peuvent se faire de peuple à peuple; tout au contraire. Ces relations internationales, appelées à se multiplier de plus en plus, apporteront plus d'intensité et de variété dans la vie de chaque nation. Mais, dans les différents groupes sociaux où nous vivons, nous sommes tous soumis à certaines prescriptions dont le but est le maintien de la vie d'un ensemble qui est l'État. De telle sorte que cette vie présente une certaine régularité dans ses fonctions, établit des rapports précis entre tous les éléments, des rapports stables tout au moins d'une façon relative, et dont l'exécution est assurée par ceux que la société prépose à son maintien.

Pour qu'il ne se produise pas de trouble susceptible de porter atteinte à la vie de l'ensemble, nous sommes tous soumis à des lois qui sont les lois de l'État. Aussi, la vie nationale présente-t-elle une uniformité qui n'existe pas dans la simple vie de société; et, malgré la ressemblance qui tend aujourd'hui à s'établir entre les coutumes des diverses nations, on vit plus facilement en restant dans son pays qu'en allant à l'étranger [1]. Il est donc nécessaire que le savant fasse une distinction entre ce qui est social et ce qui est proprement politique ou d'État. Un historien considère la suite des faits, en s'occupant des conditions de la vie matérielle, sociale, économique, intellectuelle, toutes manifestations en partie indépendantes de telle forme particulière et déterminée; il fait de la sociologie. Un autre historien étudie surtout les formes du gouvernement, les conditions dans lesquelles les hommes ont formé tel état régi par telles institutions plutôt que par telles autres; celui-ci fait de l'histoire politique [2].

Sans rechercher ici quel doit être le rôle de l'État, dans quel

1. Signalons cependant des exceptions. Nous avons encore trop, dans toutes les villes, des *usages locaux* réglant certaines transactions, et dont l'étonnante diversité cause de nombreux troubles, des discussions, surtout aujourd'hui que les déplacements nécessités par les affaires mettent en rapports avec les habitants d'une certaine localité des hommes qui ne sont pas faits aux habitudes et aux coutumes du pays où ils séjournent.

2. Hauser, *L'Enseignement des sciences sociales*, p. 51.

domaine d'actions son intervention est juste, dans quel domaine, au contraire, elle est oppressive, maladroite ou funeste, nous pouvons dire que, si la société est une organisation et une force sociale spontanées, l'État a un rôle coercitif; c'est la « société unifiée dans une cohérence forcée[1] ». Dans l'État, la vie sociale est ou doit être soumise à l'unité du régime administratif. En tous cas, cette vie d'État produit, entre tous les individus qui y participent, une ressemblance notable. Malgré la loi de la division du travail, en vertu de laquelle chacun doit servir à sa façon la collectivité, les nationaux sont égaux par le lien commun qui les unit, par la protection qu'ils reçoivent de l'État, par les devoirs généraux qui leur incombent, par l'intérêt qu'ils ont tous à la prospérité de l'État et à son fonctionnement régulier. Cette égalité se manifeste, sous les régimes démocratiques, par une forme d'activité qui ne s'exerce pas, il est vrai, d'une façon constante, mais qui est devenue un lien solide entre tous les associés; c'est l'activité civique ou politique, dans laquelle tous trouvent une garantie de leur liberté[2]. L'État repose sur l'idée de justice pour tous et de liberté pour chacun. Pour justifier son rôle coercitif, il faut qu'il soit une force poursuivant le bien, évitant le mal. Il doit personnifier la raison, la réflexion, tandis que les individus particuliers livrés à eux-mêmes pour former spontanément certaines sociétés peuvent n'obéir qu'à leurs mauvais instincts ou à leurs passions, établir une solidarité pour le mal; des exemples prouvent que la solidarité n'est pas toujours bonne et bienfaisante[3]. Ce qui est à craindre dans une société, ce sont les écarts de la personnalité; et l'État, en vertu de ses lois et règlements inspirés par la raison, a pour mission de réprimer ces excès, et de faire respecter la justice.

Il resterait à savoir si l'État doit être simplement conçu comme un appareil coercitif de la vie sociale, comme une force contraignante, ou bien si l'on ne doit pas lui attribuer une mission plus haute et plus étendue. Mais ce n'est pas ici la question.

1. S. Balicki, *L'État comme organisation exercitive de la société politique*. Cf Leroy-Beaulieu, *L'État moderne et ses fonctions*.

2. La société, comme la cité, reposant sur la valeur morale de la personne humaine, il est impossible, selon nous, d'admettre l'inégalité du vote, qui serait fondée sur l'âge, l'éducation, les forces ou les intérêts, comme le propose Bluntschli, dans *la Politique*, p. 36, 186, 274. Cf. Otto Ammon (*L'Ordre social et ses bases naturelles*, p. 265-277), qui juge « très dangereux et très antisocial le suffrage universel ».

3. Cf. G. Palante, *Précis de sociologie*, p. 45.

*
* *

Pour comprendre la vraie nature de la vie sociale, il ne suffit pas de la considérer à une époque donnée, et de l'étudier dans sa forme spécifiée, c'est-à-dire dans l'État. Il faut appliquer à cette étude la méthode qui, selon nous, est la vraie et la seule féconde. C'est la méthode historique qui, ne se bornant pas à des recherches d'érudition forcément limitées dans l'espace et dans le temps, nous fait *comprendre* les faits, au sens étymologique (comprehendere, rassembler, saisir), nous permet de construire une civilisation[1]. Il serait antiscientifique de négliger le facteur temps, qui donne leur sens aux faits, dont le caractère historique est tout entier dans la façon de les connaître[2]. C'était d'ailleurs l'opinion de Comte qui s'occupa surtout d'établir la continuité sérielle des états sociaux; c'était la « méthode de filiation » qui, selon lui, caractérisait la sociologie, et la différenciait de la biologie, dont la méthode propre était la méthode de « comparaison ».

D'abord le sociologue retrouvera dans la suite des temps, et à travers les différentes civilisations, des modes semblables d'activité, des événements du même genre, bien que chaque époque, suivant ses idées, ses tendances, ses besoins, ait été portée à la considération de tel ensemble de faits auquel elle donnait plus ou moins d'importance relative. Ne voyons-nous pas aujourd'hui la question économique primer toutes les autres, et ces faits économiques ne sont-ils pas, pour certains penseurs, les causes exclusives de toute l'évolution sociale, et des progrès de la civilisation[3]?

De plus, l'histoire nous fera comprendre la plus ou moins grande facilité avec laquelle certaines formes sociales naissent, se transforment ou disparaissent. En effet, par suite de leurs origines, certaines d'entre elles présentent un type si bien réglé dans le cycle de leur développement, qu'elles sont inattaquables à toutes les influences extérieures, agissant à une époque déterminée. Une société de ce genre tient donc toute sa force de son histoire[4].

Enfin, combien de changements sociaux n'expliquera-t-on pas en les ramenant à des différences initiales très légères qui, à travers l'histoire, sont allées se compliquant, et ont produit des entrelacements prodigieux d'événements? On a dit avec raison qu'une différence de l'épaisseur d'un cheveu dans la direction du fusil d'un

1. Cf. Seignobos, *Revue des cours et conférences*, 4 décembre 1902.
2. Seignobos, *La méthode historique appliquée aux sciences sociales*, p. 3.
3. Voir *Annales de l'Institut international de sociologie*, t. VIII.
4. Spencer, *Principes de sociologie*, t. II, p. 172.

soldat à la bataille d'Arcole, en amenant la mort de Bonaparte, eût changé le cours des événements dans toute l'étendue de l'Europe[1].

La véritable vie sociale se fait donc dans la durée; ainsi nous verrons « l'influence graduelle et continue des générations les unes sur les autres »[2]. Le présent sera pour nous le résultat temporaire de tout ce que l'activité humaine a produit en fait de changements matériels, psychologiques, sociaux, puisque, suivant le mot célèbre, l'humanité est comme un homme qui vit toujours et qui apprend continuellement. L'histoire seule nous permettra de connaître pleinement certains phénomènes dans leurs origines et dans leurs conséquences, et de mesurer le chemin parcouru, en tenant compte des influences exercées et subies, provoquant des progrès et des reculs, des transformations intellectuelles, économiques, etc., comme l'invention et les perfectionnements de la machine à vapeur.

Ainsi étudiera-t-on les phénomènes de la société, tels que les événements historiques, les affaires politiques, les mouvements religieux, les réformes morales, les transformations industrielles. Mais il n'y a pas que le changement, on devra tenir compte des phénomènes qui servent à adapter l'individu, à le protéger, et surtout à conserver son propre état, et à immobiliser l'état social; ce sont les instincts, les habitudes, les aptitudes, les coutumes, les mœurs, les institutions, qui sont souvent des obstacles à toute tentative de changement, et de progrès. On a dit avec raison que les institutions sont des événements qui ont réussi[3], et l'on sait trop bien que, si les individus passent, les institutions durent. Il serait injuste de ne pas reconnaître qu'elles font durer les individus ou les groupes sociaux qui, privés de toute initiative, vivent uniquement par la vitesse qui leur est communiquée[4].

Aussi ne suffit-il pas d'étudier exclusivement l'action des grands hommes qui ont pu avoir une certaine influence sur leur milieu; il faut tenir compte du travail universel de la foule, de la vie collective qui est notre milieu et celui des hommes qui nous ont précédés.

Ceci nous amènerait à signaler la part qu'il faut faire, dans toute vie sociale, à ce qui est en elle inconscient ou, tout au moins, subconscient. Des changements, des actes dépendent, en partie, de causes échappant à la conscience et à la raison raisonnante. Nous obéissons sans réfléchir à des lois, à des règlements que nous trou-

1. Spencer, *Principes de biologie*, I, p. 322.
2. Auguste Comte.
3. P. Lacombe, *De l'histoire considérée comme science*.
4. Cf. la boutade contre l'administration : Les régimes (c'est-à-dire les individus) passent; les bureaux restent, attribuée au duc d'Audiffret-Pasquier par Spencer (*Introduction à la science sociale*, p. 131).

vons tout faits, et auxquels, par cela seul que leur origine nous est inconnue, nous donnons un caractère de stabilité, et même d'éternité. Même après de brusques changements, comme la Révolution de 1789, une société retient malgré elle des traditions, des habitudes du passé; et quand on tient un compte exagéré de ce qui a été avant nous, on voit échouer parfois toute tentative d'amélioration susceptible de déranger, chez les individus, les habitudes inconscientes qui sont le fond de leur existence.

Mais la vie sociale d'un peuple se constitue par des éléments qui, à travers la durée, deviennent de plus en plus résistants. Ce sont des actions prolongées, la vie en commun, l'échange continuel d'idées, de sentiments qui produisent dans tous les individus un caractère particulier, qu'on appelle caractère national, — qui n'est pas identique à la notion de race dont on a tant abusé. Le caractère national est bien moins le produit de caractères physiques et organiques, que le résultat de conceptions, qui, propagées, ont été acceptées par des esprits, et sont devenus, pour un groupe, un principe d'action tantôt individuelle, tantôt collective.

Un peuple ne peut pas se dire aujourd'hui issu d'une souche unique. On sait ce que vaut la légende sur laquelle vivaient les Grecs de l'Attique qui se vantaient d'être autochtones et pensaient que, semblables aux cigales, ils étaient nés du sol même. S'il y a une personnalité pour un peuple, ce sont les énergies mentales qui en sont les vraies créatrices [1].

*
* *

Un fait capital qui émerge dans les époques de la vie nationale, et qui pourrait servir à grouper et à expliquer, en partie, les événements de l'histoire, c'est la succession des découvertes opérées par l'esprit humain dans les rapports des phénomènes de l'Univers. Pour l'histoire de notre pays, on pourrait suivre les conquêtes successives de la science, depuis la Renaissance, la philosophie de Descartes jusqu'aux découvertes modernes qui ont complètement modifié la vie humaine. Il s'établit une influence réciproque entre la science et la vie de société qui semblent se conditionner mutuellement. D'une part, la vie sociale est, en partie, rendue possible par la science qui trouve le permanent dans l'immense variété des faits, tous différents pour chaque esprit, établissant ainsi un lien entre tous les individus, et substituant une conception commune à des impressions sensibles. D'autre part, sans la société il n'y aurait

1. Cf. Bauer, *Classes sociales*, p. 222.

jamais eu de sciences; toute expérience serait restée individuelle, si un savant n'avait pu transmettre autour de lui et après lui les résultats de ses recherches. Et, d'une époque à une autre, les connaissances scientifiques arrivent à l'individu à travers la société [1]. N'est-ce pas aussi la société qui est souvent créatrice de connaissances, quand les sciences se développent grâce à l'outillage qu'elle fournit au travailleur? Les changements survenus dans la société et consolidés par le temps, ont provoqué un nouvel essor des sciences. Renan a dit avec raison que « si la population des villes fût restée pauvre et attachée à un travail sans relâche, comme les paysans, la science serait encore le monopole de la classe sacerdotale. » De cette réaction mutuelle de la société et de la science résultent les changements profonds, dont la série ascendante constitue la civilisation, c'est-à-dire le perfectionnement de la vie publique et de la vie privée.

Malgré l'influence féconde que peuvent avoir sur la vie le développement de l'esprit humain, et celui de l'action de l'homme sur la nature qui en est la conséquence, on aurait tort de penser, avec Comte, que la science suffit à donner une idée de la civilisation. Comte a oublié un élément essentiel du développement humain : ce sont les idées morales, ce sont aussi les énergies individuelles qui échappent aux formules scientifiques. Car, si tout se traduisait en termes de science, si la vie d'une nation consistait uniquement en acquisition de connaissance, nous serions forcés de reconnaître dans la série des époques historiques un progrès continu. L'expérience montre, au contraire, que si le domaine des connaissances s'accroît sans cesse, la vie sociale présente des arrêts plus ou moins longs, de brusques soubresauts, qui donnent un démenti à la loi du développement nécessaire qu'on voudrait imposer aux événements humains.

Une conception complète de la vie sociale n'est possible qu'en faisant appel à l'histoire; un esprit empirique seul consentirait à ne voir les phénomènes qu'au moment où ils sont arrivés à l'état brut. Et, si cette considération historique est impartiale, on reconnaîtra que, malgré les arrêts et les reculs, notre vie sociale est en progrès sur la vie passée. Par induction, nous avons le droit d'affirmer la possibilité d'un état meilleur, dans le prolongement de l'histoire. Nous l'affirmerons d'autant plus que par delà les événements et les faits nous verrons les pensées, les sentiments, les initiatives, les désirs. Car le progrès, le mouvement sont le propre de l'homme

1. Buchez, *Traité de politique et de science sociale*, I, p. 14.

dont la réalité se retrouve aux périodes de mouvement et d'action, plutôt qu'aux temps d'immobilité et de stagnation.

Le progrès, le besoin du mieux, voilà ce qui, à bon droit, tourmente les esprits. Cette tendance à discuter les lois de la vie sociale, au lieu de les subir simplement, répond aussi aux aspirations des sociétés contemporaines. Mais, comme l'a très bien dit G. Tarde [1], « avant de se réformer et de se refondre *délibérément*, la société cherche à se comprendre ».

Nous n'avons pas la prétention d'indiquer ici par quel moyen doit se réformer et se refondre la société de l'avenir. Nous avons simplement essayé d'analyser et de comprendre la vie sociale.

JULES DELVAILLE.

1. *Études de Psychologie sociale*, p. 14.

DES MYSTIQUES EN DEHORS DE L'EXTASE[1]

Depuis qu'il y a une Église chrétienne, il y a eu des mystiques chrétiens, — des âmes qui ont *senti* Dieu, l'ont expérimentalement *perçu*. Transfiguré sur le Thabor ou agonisant sur le Golgotha, les Évangiles nous montrent le Christ en relations directes, ininterrompues avec son Père. Chez les Apôtres, les phénomènes extatiques et prophétiques se manifestent nombreux; Jésus apparaît constamment à ceux qu'il a laissés derrière lui pour continuer son œuvre. L'Esprit descend sur le cénacle le jour de la Pentecôte; un peu plus tard, Étienne, le premier martyr, mourra dans une vision[2]; saint Paul sera ravi jusqu'au troisième ciel[3] : à entendre au sens littéral certain passage de l'Épître aux Galates[4], il aurait même été le premier des stigmatisés. Dès lors, la tradition mystique est fondée : les « expériences », l'enseignement mystique se perpétueront dans l'Église, à travers les âges. Et ce serait ici le lieu, si l'on esquissait l'histoire du mysticisme catholique, de caractériser et de distinguer les unes des autres les grandes écoles mystiques : école française (du moyen âge et du XVIIe siècle), — école italienne des XIIe et XIIIe siècles, — écoles flamande et allemande des XIIe, XIIIe et XIVe siècles, — école espagnole du XVIe. Mais une telle étude entraînerait trop loin, et l'on ne se propose ici que de donner des mystiques orthodoxes un simple crayon, en les définissant, à quelque école qu'ils appartiennent, par les traits qui leur sont communs.

I

Leurs origines sont des plus diverses. Il en est de toute condition et de tout âge. Mais ils se recrutent parmi les humbles et les simples

1. Je me réserve d'analyser plus tard les états d'âme qui sont particuliers aux mystiques, et qu'entre eux et l'absolu s'établit je ne sais quel fugitif contact. Cette analyse ne sera ici qu'ébauchée; et, dans ce travail préliminaire, il ne sera question des mystiques qu'abstraction faite des « états mystiques » proprement dits.
2. *Act.*, VII, 55-59.
3. II, *Cor.*, XII.
4. VI, 17.

plutôt que parmi les savants et les puissants; parmi les femmes que parmi les hommes [1]. Sainte Thérèse a noté ce dernier point, et elle nous dit que saint Pierre d'Alcantara l'expliquait par « d'excellentes raisons... qui étaient toutes à l'honneur des femmes [2] ». En fait de raisons, un théologien, Scaramelli, en donne une qui ne laisse pas d'être piquante : « Les femmes, dit-il, étant, de leur nature, débiles, fragiles, timides, inconstantes, plus enclines à suivre leur fantaisie que les conseils de l'intelligence, et plus influencées par le sentiment que par la raison, il paraît nécessaire que Dieu, s'il en veut élever quelqu'une à la sainteté, use de moyens extraordinaires [3] ».

Dire que les mystiques se recrutent en majorité parmi les femmes, c'est dire qu'ils appartiennent en majorité à la catégorie des nerveux [4]. J'ajoute qu'ils sont, en général, de santé débile, et qu'ils présentent des symptômes pathologiques se rattachant, soit à des maladies connues, soit à des maladies mystérieuses et mal définies : le genre de vie qu'ils mènent, les mortifications de toute sorte qu'ils s'imposent ne sont pas, du reste, pour les guérir.

Tous ou presque tous ont grandi à l'ombre des cloîtres, où, pour la plupart, ils passeront leur vie; ils ont, si l'on peut dire, la foi dans le sang. Aussi cette foi, en dépit des tentations qu'ils accusent, ne défaillira-t-elle point, et l'idée de la discuter sérieusement ne leur viendra jamais. « En ce qui regarde la foi, déclare sainte Thérèse, jamais le démon n'a eu le pouvoir de me tenter. Que dis-je? Plus les vérités sortaient de l'ordre naturel, plus ma foi y adhérait avec force et bonheur »... Elle ajoute qu'elle serait prête « à donner mille fois sa vie, non seulement pour chacune des vérités de l'Écriture Sainte, mais encore pour la moindre des cérémonies sacrées », et que « toutes les révélations imaginables, vît-elle les cieux ouverts, ne seraient pas capables d'ébranler sa croyance sur le plus petit article enseigné par l'Église [5] ». — « Je suis plus assurée, dira de son côté sainte Chantal, de la vérité de tous les articles de foi que je suis sûre d'avoir deux yeux dans ma tête... [6] »

1. Sur 321 stigmatisés dont le Dr Imbert-Gourbeyre a donné la liste (*La Stigmatisation*, t. I), on ne compte que 47 hommes.
2. *Vie*, ch. XL.
3. C'est, en dépit du texte cité plus haut, l'opinion de sainte Thérèse. — « Que Notre-Seigneur conduise par la voie des délices intérieures de petites femmes faibles et peu magnanimes comme moi, à la bonne heure, j'y vois une convenance.... Mais que.... des hommes graves.... éprouvent tant de peine quand Dieu ne leur donne pas de dévotion sensible, en vérité, cela me fait mal au cœur. » (*Vie*, ch. XI.)
4. En majorité, mais en majorité seulement. Sainte Chantal et Marguerite-Marie, par exemple, étaient des sanguines bien caractérisées.
5. *Vie*, ch. XIX, XXXIII, XXV.
6. Gilles d'Assise allait plus loin; il prétendait n'avoir plus la foi, parce qu'il

Ce sont là les immuables dispositions de la plupart des mystiques, et le cas d'un saint Paul, renversé sur le chemin de Damas et brusquement transformé, est tout à fait exceptionnel. Mais, quelle que soit l'unité de leur vie, ils n'en traversent pas moins, à un moment donné, une crise qui les arrache définitivement au monde et les jette en Dieu, corps et âme : cette crise décisive, ils la nomment leur « conversion ». Une circonstance insignifiante et, le plus souvent, fortuite, détermine cette conversion en apparence; en réalité, elle est l'aboutissement d'un long travail intérieur. Qu'on en juge d'après sainte Thérèse. Elle nous raconte, dans son Autobiographie, qu'après avoir eu une enfance extrêmement pieuse, elle se rendit coupable, vers l'âge de quatorze ans, de ses premières « infidélités ». C'est à ce moment, dit-elle, que « ses yeux s'ouvrirent sur les grâces de la nature », dont Dieu « avait été prodigue envers elle »; qu'elle prit le goût de la parure et des divertissements, se mit à lire en cachette des livres de chevalerie et se permit des fréquentations frivoles. A seize ans, elle entre comme pensionnaire chez les Augustines d'Avila. Sa première ferveur se rallume, et, à dix-neuf ans, elle fait profession. Mais elle tombe bientôt gravement malade, et, à la suite de cette maladie, se dissipe et abandonne l'oraison mentale, qu'elle pratiquait depuis plusieurs années. Bientôt, à vrai dire, elle s'y remet; mais le combat qui se livrait en elle ne prend pas fin pour cela : « D'un côté Dieu m'appelait, et, de l'autre, je suivais le monde. Je trouvais dans les choses de Dieu de grandes délices, mais les chaînes du monde me tenaient encore captive; je voulais, ce semble, allier ces deux contraires si ennemis : la vie spirituelle avec ses douceurs, et la vie des sens avec ses plaisirs. J'avais à soutenir dans l'oraison une lutte cruelle, parce que l'esprit, au lieu de tenir le sceptre, était esclave. Aussi je ne pouvais, selon ma manière de prier, m'enfermer au dedans de moi sans y enfermer en même temps mille pensées vaines. Plusieurs années s'écoulèrent de la sorte... [1] » Plusieurs années... Ce n'est en effet qu'en 1555 — elle avait quarante ans — que se place sa « conversion »; d'alors seulement date l'entière pacification de son âme. Et c'est un double hasard qui provoque chez elle la crise décisive dont je parlais, crise brusque en elle-même, mais préparée depuis longtemps : d'une part, la vue d'un *Ecce Homo* devant lequel elle se sent profondément bouleversée; et, vers le même temps, la lecture des *Confessions* de saint Augustin : « J'arrive... à la page de

était dans l'évidence; il ne voulait plus dire : *credo in unum Deum*, mais *cognosco unum Deum*. — La mère Marie de l'Incarnation (Ursuline) déclare, elle aussi, et dans le même sens, n'avoir plus la foi.

1. *Vie*, ch. VII.

sa conversion, je lis les paroles que lui fit entendre dans le jardin cette voix du ciel si pénétrante et si douce. C'en est fait, mon cœur cède, il est vaincu [1]. » — Elle sera désormais toute à son Époux céleste, qui, de son côté, la comblera de « faveurs » et l'inondera de « délices ».

*
* *

Une fois fait le pas décisif, les mystiques ne reviennent jamais en arrière. Ce sont des êtres énergiques et persévérants, tournés vers l'action et doués, au plus haut degré, de ce qu'on appelle le « caractère ». Sainte Thérèse parle souvent de son « mâle courage », « bien supérieur à celui d'une femme [2] »; son âme, dans les persécutions, est « comme une reine à qui tout est soumis dans son empire [3] »; et elle recommande à ses religieuses de se conduire, en toute occasion, virilement, « comme des hommes de cœur et non comme des femmelettes », — *como varones esforzados, y no como mujercillas* [4]. — A son exemple, ses émules en mysticité, une fois leur résolution prise, ne se laisseront arrêter par aucun obstacle, décourager par aucune épreuve : tels ces navires qui règlent leur marche sur les étoiles et maintiennent leur direction, en dépit des vents contraires et des flots déchaînés.

Cependant, objectera-t-on, ces âmes prétendues énergiques n'aspirent-elles pas à s'abandonner aux mains de Dieu « comme un lambeau de tapis dans la gueule d'un chien [5] », dira Suso; ou, pour employer la comparaison de Marguerite-Marie, « comme une toile d'attente devant un peintre »? Et les « états mystiques » proprement dits ne supposent-ils pas l'anéantissement absolu de la volonté?

C'est une question de savoir si et dans quelle mesure les états mystiques excluent tout acte et tout choix. Mais laissons ces états, très exceptionnels d'ailleurs et très passagers, et qui ne sont pas l'objet de cette étude. L'on nie que, dans la vie des mystiques, la volonté joue aucun rôle, et ce, somme toute, à raison de ce qu'ils auraient pratiqué l'obéissance et vécu sous la dépendance de leurs directeurs ou confesseurs. Cette docilité, dont ils font preuve, serait

1. *Vie*, ch. IX.
2. *Ib.*, ch. II, VIII.
3. *Ib.*, ch. XXXI.
4. Lettre du 30 mai 1582.
5. *L'Exemplaire*, ch. XXII. — Cette même comparaison a été employée par Mme Guyon (*Opuscules spirituels*). Il faut être, dit-elle, sous la main de Dieu comme une girouette agitée du vent et comme un guenillon dans la gueule d'un chien. « Le guenillon... se laisse saucer dans la boue, le chien s'en bat les joues, il le mâche, il le laisse et le reprend, il en fait tout ce qu'il lui plaît, sans que le chiffon lui fasse aucune résistance : heureux guenillons! » etc.

l'effet, à en croire M. Murisier[1], d'un besoin exagéré de direction, besoin qui, chez eux comme chez les abouliques, témoignerait d'une incapacité pathologique de vouloir. — Voilà une assertion qui mérite d'être examinée de près.

Certes, la nécessité de la direction est posée comme un axiome par tous les docteurs catholiques, et les mystiques n'ont eu garde de se soustraire à une tutelle qu'ils jugeaient voulue d'en haut.

Non pas que, cette tutelle, ils s'y soumettent d'emblée ni sans choix. Sainte Thérèse déclare être restée dix-huit ans sans trouver de maître spirituel[2]; elle reconnait que « ce n'est pas une petite affaire que de la contenter » et, sur les quelque vingt-cinq jésuites, dominicains ou carmes auxquels elle eut recours, il n'en est guère que cinq ou six dont elle se loue sans restrictions. Sainte Chantal, de son côté, ne cessa, pendant de longues années, de soupirer après le guide attendu, qui lui apparut dans une vision, bien avant qu'elle ne le rencontrât. Et Marguerite-Marie témoigne, dans son autobiographie, d'angoisses analogues : « Hélas, mon seigneur, s'écriait-elle, donnez-moi donc quelqu'un pour me conduire à vous! »

Les mystiques ne se confient donc pas au premier venu et ne trouvent pas, du premier coup, le directeur ou le confesseur de leur choix. Mais ils finiront invariablement par le trouver. Pour une sainte Thérèse, ce sera un Pierre d'Alcantara, un P. Balthasar Alvarez ou un P. Jérôme Gratien; pour une sainte Chantal, un saint François de Sales; pour une Marguerite-Marie, un P. de la Colombière; pour une Madame Guyon, un P. La Combe. Dès lors qu'ils l'auront trouvé, ils s'attacheront étroitement à lui, rompant au besoin, comme fit sainte Chantal, la promesse solennelle qui les liait à tel autre. Et, à guide choisi, ils voueront une obéissance absolue...

Ou, du moins, qu'ils croiront telle. Car, en réalité, ils n'obéissent qu'à eux-mêmes, et un sûr instinct les mène à l'homme qui les dirigera précisément dans la voie où ils veulent marcher. S'il lui arrivait de s'en écarter, nos mystiques n'hésiteraient pas à secouer son autorité, et, forts de leurs relations directes avec la divinité, à se prévaloir d'une liberté supérieure. « Si je m'étais vue serrée de près (par mes confesseurs), avoue sainte Thérèse, il y a si peu de vertu en moi *que peut-être j'en aurais cherché d'autres*[3]... » « Notre Seigneur me dit que j'avais été très mal conseillée par ce confesseur », déclare-t-elle ailleurs[4] : et ces textes sont significatifs.

1. *Les Maladies du sentiment religieux.*
2. *Vie*, ch. IV.
3. *Ib.*, ch. V.
4. *Ib.*, ch. XXVI.

Ils n'ont pas échappé à M. Murisier, qui signale « l'inefficacité presque complète de l'intervention et de la parole du prêtre sur ces esprits éminemment religieux » que sont les mystiques. Les directeurs, ajoute-t-il, en sont réduits, vis-à-vis d'eux, « à un rôle si minime, qu'autant vaudrait leur donner un tout autre titre »; et ils se doivent borner, comme le dit sainte Thérèse[1], à ne pas « gêner » des âmes conduites par « un plus grand qu'eux ». — On peut s'étonner qu'après de telles constatations, notre auteur persiste à conclure au « besoin exagéré de direction » des mystiques et, par conséquent, à leur incapacité de vouloir. Il croit se mettre en règle avec la logique en affirmant que « le mysticisme est caractérisé par la substitution d'une *idée directrice* — l'idée d'une personne — à toute direction extérieure, fût-ce celle d'un représentant de Dieu sur la terre ». Mais la soumission à une idée directrice, cette idée se personnifiât-elle en un Dieu, équivaut — qui ne le voit? — à l'indépendance absolue.

Et, de fait, en réservant l'hypothèse d'une intervention surnaturelle, la vie des mystiques apparaît comme une perpétuelle auto-suggestion; une auto-suggestion qu'à vrai dire ils extériorisent, projetant hors de soi les événements qui leur appartiennent, et rapportant à Dieu leurs propres pensées. Chez sainte Thérèse, à qui j'emprunte de préférence mes exemples, l'auto-suggestion extériorisée se manifeste à l'état de procédé mental constant. A peine a-t-elle l'idée de la réforme du Carmel que « Notre-Seigneur lui commande expressément de s'employer de toutes ses forces » à l'établissement d'un monastère[2]. Est-il question pour elle d'un voyage à Tolède, où l'appelle la sœur du duc de Medina Cœli : « Pars, ma fille, lui est-il dit, et n'écoute pas les avis des autres... Il convient pour l'affaire du monastère que tu sois absente jusqu'à la réception du bref, parce que le démon a ourdi une grande trame pour l'arrivée du Provincial; mais, ne crains rien, je t'assisterai[3]. » Hésite-t-elle, à Palencia, entre deux maisons pour y loger ses carmélites : « Notre Seigneur me dit, en désignant la maison adjacente à l'église de Notre-Dame : celle-ci te convient. Sur-le-champ, je me décidai à l'acheter, sans plus songer à l'autre[4]. » — Ces textes, que je cite entre mille, nous montrent que sainte Thérèse se crut toujours dirigée et se donna, en toute occasion, l'illusion d'obéir. Mais, en réalité, cette femme éminemment volontaire n'écoutait qu'elle-même. Et son cas est celui de tous les mystiques. Humblement

1. *Vie*, ch. xxxiv.
2. *Ib.*, ch. xxxii.
3. *Ib.*, ch. xxxiv.
4. *Fondations*, ch. xxix.

soumis à leurs supérieurs ou confesseurs en ce qui touche les menues observances, ils revendiquent, dans la direction de leur vie, les droits d'une indépendance d'autant plus ombrageuse qu'elle affecte les dehors d'une obéissance aveugle aux ordres de la divinité directement consultée.

*
* *

Si la volonté, chez les mystiques, est remarquablement développée, on n'en saurait dire autant de l'intelligence. Sans qualifier, comme on l'a fait, leur intelligence d'« enfantine », on peut affirmer qu'elle ne va pas, en général, au-dessus du médiocre. Ils sont, du reste, fort peu cultivés et peu curieux d'apprendre, et, dépourvus de tout esprit critique, témoignent d'une sorte d'aversion instinctive pour la spéculation et le raisonnement.

En fait de qualités d'esprit, ils ont, par contre, celles que l'opinion vulgaire serait le moins disposée à leur accorder. Ce sont gens de pratique et d'action, non de raisonnement et de théorie. Ils ont le sens de l'organisation, le don du commandement, et se révèlent très bien doués pour les affaires[1]. Les œuvres qu'ils fondent sont viables et durables; ils font preuve, dans la conception et la conduite de leurs entreprises, de prudence et de hardiesse, et de cette juste appréciation des possibilités qui caractérise le bon sens. Et, de fait, le bon sens paraît être leur maîtresse pièce : un bon sens que ne trouble aucune exaltation maladive, aucune imagination désordonnée (l'imagination, ils se plaignent de n'en pas avoir), et auquel s'ajoute la plus rare puissance de pénétration. Habitués à scruter leur âme, ils sont fort habiles à lire dans celle d'autrui; et leur perspicacité n'est pas faite seulement de leur habitude de l'observation intérieure : elle tient encore à ce qu'ils ont triomphé des passions qui obscurcissent le jugement du commun des hommes.

Les traits épars dont se compose leur physionomie intellectuelle apparaissent réunis et accentués chez sainte Thérèse, ce type de l'âme mystique — *mater spiritualium*. Réformatrice de son ordre, fondatrice de dix-sept couvents de carmélites déchaussées, elle a, pendant vingt ans, tourné ou surmonté tous les obstacles; négocié, lutté, gouverné avec une activité, une habileté, une persévérance,

1. Sainte Thérèse se qualifie elle-même de « femme d'affaires sachant de tout » (*Lettre* du 17 janvier 1570, à son frère Laurent). La mère Marie de l'Incarnation (ursuline) reconnait qu'elle a « du talent pour le négoce ». Mme Guyon remit de l'ordre dans la fortune de son mari; elle fit entre des plaideurs un accommodement des plus difficiles, et, sans avoir jamais appris les affaires, en avait, dit-elle, « une parfaite intelligence ». (*Vie*, Ire p., ch. XXII.) — On citerait mille autres exemples du même genre.

une entente des détails, une largeur d'esprit incomparables. Chez elle, la femme d'action se doublait d'ailleurs d'un profond psychologue. Sur l'ordre de ses directeurs, elle a écrit à la volée, et en se plaignant qu' « écrire l'empêchât de filer [1] », des livres qui, pour la forme comme pour le fond, sont des chefs-d'œuvre; qui éclairent d'une vive lumière le tréfond de son âme et de l'âme humaine en général; qui renferment, en un mot, un trésor d'observations psychologiques. C'est qu'à défaut d'imagination — elle s'avoue fort mal partagée à cet égard [2] — elle avait au plus haut degré le don de l'observation : qu'on lise, à ce point de vue, sa description, d'une précision toute scientifique, de ce mal protéiforme et si fréquent dans les cloîtres, la *mélancolie* [3]. Et, à ce don d'observation, qui fit d'elle une étonnante conductrice d'âmes, elle joignait, suivant le mot d'un de ses derniers biographes, « le plus parfait bon sens qui ait jamais habité une cervelle humaine [4] ».

Mais ce bon sens ne l'empêchait pas de partager tous les préjugés de son époque. Elle tient l'exercice du commerce pour contraire à l'honneur [5]; elle croit aux sortilèges [6], et que des signes dans le ciel annoncent la mort des rois [7]; elle a d'étranges puérilités, ne pouvant se défendre, par exemple, d'aimer les grandes hosties [8], et se faisant de l'enfer et du diable une idée tout enfantine. L'enfer, elle le conçoit comme un cloaque infect, peuplé de reptiles [9]; le diable, tel qu'elle se l'imagine, est le Satan cornu traditionnel [10], ou bien encore un hideux négrillon [11]: il s'assied, à l'occasion, sur son bréviaire pour l'empêcher d'achever l'office et laisse après soi une odeur de soufre. Quant à Dieu — et ceci est plus grave — elle se le représente trop fréquemment comme une manière de Philippe II céleste, ayant ses « courtisans », ses « favoris » [12], distribuant capricieusement ses grâces, et, dans son enfer, condamnant hérétiques et pécheurs à d'éternels autodafés. — En un mot, et quels qu'aient été

1. *Vie*, ch. x.
2. *Ib.*, ch. IV, IX. — *Chemin de la Perfection*, ch. XVIII.
3. *Fondations*, ch. VII, VIII. — Cf. Joly, *Sainte Thérèse*, ch. IX.
4. Arvède Barine, *Portraits de femmes*.
5. Lettre du 2 janvier 1577.
6. *Vie*, ch. v.
7. *Ib.*, ch. XXI.
8. *Ib.*, *Additions*.
9. *Ib.*, ch. XXXII.
10. *Ib.*, ch. XXXVIII. — Elle le voit rarement, à vrai dire, « sous quelque figure »; et il lui apparaît, en général, « sans en avoir aucune, comme il arrive dans les visions intellectuelles » (ch. XXXI).
11 *Ib.*, ch. XXXI, XXXVIII. — Comparer, dans Ribet (*Mystique divine*, t. II, ch. XI, XII), les visions du diable et de l'enfer qu'ont eues d'autres mystiques.
12. *Vie*, ch. XXII.

ses dons d'observateur et d'écrivain, ses puissantes facultés, ses rares vertus, — son génie, tout monacal, ne vaut qu'apprécié du point de vue du cloître, et reste de ceux qui, s'ils l'ont enrichi, n'ont pas élargi du moins le patrimoine intellectuel de l'humanité [1].

⁂

Aussi bien n'est-ce pas, nous le savons, par le développement de l'intelligence et de la faculté ratiocinative que se signalent nos mystiques. Mais, ce qui leur manque à cet égard, ils le rachètent au point de vue de la sensibilité. Ce sont des êtres d'une impressionnabilité exquise, et qui vibrent à l'unisson de la nature entière.

Le sentiment de la nature, ils l'ont eu, seuls ou presque seuls, à des époques où il était, pour ainsi dire, inexistant. Pour sainte Thérèse, les champs, les fleurs et les eaux sont comme un livre où elle lit les grandeurs divines [2]; toutes les fois qu'elle change de lieu, elle a soin d'indiquer, dans sa correspondance, la vue qu'elle a de sa cellule; s'agit-il d'acheter une maison, elle déclare « qu'il est bien plus avantageux qu'elle ait de belles vues que d'être située dans un beau quartier et qu'il faut tâcher qu'elle ait un grand jardin [3] ». — L'on retrouve, chez saint Jean de la Croix, le même goût du pittoresque. L'âme, dans son *Cantique spirituel*, entrevoit son divin Époux à travers toutes les créatures, et elle exprime, en vers d'une harmonie pénétrante, l'impression que lui laisse la beauté des choses :

O forêts, ô massifs — Plantés par la main de mon Bien-Aimé; — O prairie toujours verdoyante, — Émaillée de fleurs, — Dites-moi s'il vous a traversées? — En répandant mille grâces, — Il est passé à la hâte par ces forêts, — Et, en les regardant, — Sa seule figure — Les a laissées revêtues de sa beauté....

Ce sentiment de la nature, si caractéristique, ne va pas, chez les mystiques orthodoxes, sans celui d'une universelle sympathie. Saint François d'Assise se sentait en communion avec tous les êtres vivants. « Il ramassait les vers du chemin et les mettait à l'abri des passants; il s'ingéniait pour sauver un agneau de la mort ou de la

1. *There is absolutely no human use in her, or sign of any general human interest*, dit de notre sainte M. William James (*The Varieties of religions experience*, p. 346-48). Il la juge en incroyant; et, de fait, elle n'apparait vraiment grande que si l'on croit à l'efficacité de la prière et à la réversibilité des mérites, et si l'on reconnaît en elle la mère de toute une héroïque lignée, vouée à la conquête des âmes.

2. *Vie*, ch. IX. — *Château*, 4e dem., ch. II.

3. *Lettre* des 8 et 9 février 1580.

mauvaise compagnie des chèvres et des boucs; il conspirait pour faire échapper l'animal pris au piège, et lui donnait de bons conseils pour ne plus se laisser prendre.... Le grand signe auquel on reconnaît les âmes préservées du pédantisme vulgaire, l'amour et l'intelligence de l'animal, fut en lui plus qu'en aucun homme... il voyait des degrés dans l'échelle des êtres, mais non de brusques ruptures[1] ».... — Cet amour, cette intelligence de l'animal se retrouvent chez tous les mystiques, plus généralement chez tous les saints, chez un saint Bernard, par exemple, sauvant un lièvre poursuivi par les chasseurs et le cachant sous sa robe....

Si leur esprit de solidarité et d'universelle sympathie s'étend jusqu'aux animaux, il va sans dire qu'il se manifeste plus vif à l'égard des hommes, de ce « prochain » qu'ils aiment, suivant le précepte évangélique, du même amour dont ils aiment Dieu. On a prétendu que sainte Thérèse ne s'était jamais souciée des pauvres. Accepter cette opinion, ce serait bien mal la connaître[2], et bien mal connaître les mystiques en général. La vérité, c'est qu'ils ont pratiqué la charité sous toutes ses formes, qu'à l'aumône et à la prière ils ont joint le don complet d'eux-mêmes. — Et quand le « prochain » est un « proche », — dans les relations d'amitié et de famille — ils font preuve de la plus délicate tendresse de cœur. Pascal a dit : « On ne s'imagine Platon et Aristote qu'avec de grandes robes de pédants. C'étaient des gens honnêtes et comme les autres, riant avec leurs amis. » On pourrait dire de même : on ne s'imagine les mystiques que perdus en Dieu, et raidis dans l'immobilité de l'extase. Ce furent des parents et des amis excellents, prenant part à toutes les peines et à toutes les joies de ceux qui les entouraient.

Leur attitude à l'endroit de leurs proches ne laisse pas cependant d'être déconcertante. Sainte Thérèse, au moment de quitter la maison paternelle, entre en des angoisses indicibles; il lui semble « que ses os vont se détacher les uns des autres »[3] ; toute sa vie, elle ne cessera de correspondre avec ses frères et sœurs, de s'intéresser à leurs affaires, même matérielles. Sainte Chantal, devenue « mère selon la grâce », n'en reste pas moins « mère selon la nature » : elle marie ses enfants, elle administre leurs biens, et, lorsqu'ils meurent, tombe dans des accablements d'où l'on a peine à la tirer. La Mère Marie de l'Incarnation, au moment de quitter son fils, a la sensation « qu'on lui arrache l'âme ».... — Et cependant, elle le quitte, ce fils

1. Renan, *Nouvelles études d'histoire religieuse.*
2. Sur ce point, cf. Ribera, *Vie de sainte Thérèse*, livre IV, ch, XI et XIX; et Rousselot, *Les Mystiques espagnols*, ch. XII.
3. *Vie*, ch. IV.

unique; elle l'abandonne, âgé de douze ans et destitué de tout secours humain, pour entrer aux Ursulines; elle lui dit adieu « en riant », et sans même le consoler d'un baiser. Sainte Chantal, elle, passe sur le corps du sien, qui prétendait s'opposer à son départ. Quant à sainte Thérèse, dans son *Chemin de la perfection*, elle donne à ses religieuses des conseils d'une dureté singulière : elle leur déclare que les âmes vraiment généreuses ne se soucient pas d'être aimées [1], et leur recommande d'éloigner leurs parents de leur souvenir, les personnes qui prétendent tout quitter pour Dieu devant se séparer d'abord « du principal, c'est-à-dire des parents [2] ». L'on croirait entendre cette ardente Angèle de Foligno, laquelle remerciait Dieu de lui avoir enlevé sa mère « qui lui était, pour aller à lui, d'un grand empêchement », et à qui son confesseur prête ces paroles étranges : « Mon mari et mes fils moururent aussi en peu de temps. Et parce que, étant entrée dans la route, j'avais prié Dieu qu'il me débarrassât d'eux tous, leur mort me fut une grande consolation [3].... »

Qu'est-ce à dire, et comment s'expliquer cette apparente dureté de cœur s'opposant à la tendresse de cœur dont il a été parlé, sinon par ce fait que, réfrénant leurs tendances naturelles, les mystiques se sont imposé de n'aimer leur prochain qu'*in abstracto*, sans acception de personnes, et seulement en Dieu et pour Dieu. C'est sur Dieu, en un mot, qu'ils s'attachent à concentrer leur sensibilité tout entière.

Dieu, tel qu'ils le considèrent habituellement, c'est-à-dire dans la personne du Verbe incarné, leur inspire un double sentiment. Et d'abord, un sentiment de pitié profonde, mélangée de repentir. N'est-ce pas pour eux qu'il est descendu sur terre, pour racheter leurs péchés qu'il s'est immolé sur la croix? A la pensée de ses souffrances, dont ils sont cause, leur être frémit jusqu'aux moelles. J'ai dit que sainte Thérèse s'était « convertie » devant un *Ecce Homo* couvert de plaies... « A l'aspect de ces plaies reçues pour moi, et de l'ingratitude dont j'avais payé tant d'amour, je fus saisie d'une si penétrante douleur qu'il me semblait sentir mon cœur se fendre [4]... » — C'est encore le Dieu plaintif et supplicié pour le salut des hommes qui

1. Ch. VII.
2. Ch. X.
3. *Le Livre des Visions et Instructions*, traduction Hello. — Nous voilà scandalisés, mais voici le correctif : « Ce n'était pas que je fusse exempte de compassion; mais je pensais qu'après cette grâce, mon cœur et ma volonté seraient toujours dans le cœur de Dieu, le cœur et la volonté de Dieu toujours dans mon cœur ». — Et plus loin : « La vie m'était une douleur *au-dessus de la douleur de ma mère et de mes enfants morts*, au-dessus de toute douleur qui puisse être conçue ».
4. *Vie*, ch. IX.

apparaît à Marguerite-Marie : « Mon bon Maître se présenta à moi... sous la figure d'un *Ecce Homo*... Son sang adorable découlait de toutes parts, disant d'une voix douloureusement triste : N'y aura-t-il personne qui veuille compatir et prendre part à ma douleur, dans le pitoyable état où les pécheurs me mettent? »... — Écoutons maintenant Angèle de Foligno : « Il me montrait les tortures de sa tête, les poils de sourcils, les poils de barbe arrachés! Il comptait les coups de la flagellation, me montrait en détail à quelle place chacun d'eux avait porté et me disait : C'est pour toi, pour toi, pour toi[1]! » Il lui disait encore :

J'ai satisfait, j'ai porté ta pénitence, j'ai souffert horriblement. Pour toutes ces peintures et ces onguents qui ont déshonoré ta tête, la mienne fut... percée d'épines, ensanglantée, moquée, méprisée, méprisée jusqu'au couronnement! — Tu te peignais les joues... ma face a été couverte par les crachats... Tu t'es servie de tes yeux pour regarder en vain, pour regarder ce qui nuit.... Mais les miens... ont été voilés dans mes larmes d'abord, et ensuite dans mon sang.... Pour les crimes de tes oreilles,... j'ai entendu les fausses accusations, les parodies dénigrantes, les insultes, les malédictions... Tu as connu les plaisirs de la gourmandise... mais j'ai eu la bouche desséchée par la faim, la soif et le jeûne... Tu as médit, tu as calomnié, tu t'es moquée, tu as blasphémé, tu as menti... Mais j'ai gardé le silence devant les juges et les faux témoins, et mes lèvres closes ne m'ont pas excusé... Tu te souviens de certains plaisirs dus à certains parfums... mais j'ai senti l'odeur infecte des crachats... Ton cou s'est agité par les mouvements de la colère, de la concupiscence et de l'orgueil... mais le mien a été frappé et meurtri par les soufflets. Pour les péchés de tes épaules, les miennes ont porté la croix. Pour les péchés de tes mains et de tes bras... mes mains ont été percées de gros clous... Pour les péchés de ton cœur... le mien a été percé d'un coup de lance... J'ai dépensé pour les pécheurs mon sang et ma vie, je n'ai rien gardé pour moi... Tu ne trouveras ni péché ni maladie de l'âme dont je n'aie porté la peine et offert le remède. A cause des immenses douleurs que vos âmes misérables devaient subir en enfer, j'ai voulu être torturé pleinement et totalement. Ne t'afflige donc pas; mais tiens-moi compagnie dans la douleur, dans l'opprobre et dans la pauvreté.

J'ai tenu à citer, malgré sa longueur, cette page ensanglantée, parce qu'elle exprime la forme douloureuse de la sensibilité, concentrée sur Dieu, des mystiques. Mais elle n'en exprime que la forme douloureuse. Il en est une autre : leurs larmes ne coulent pas

1. Ne semblerait-il pas que Pascal, dans son *Mystère de Jésus*, se soit inspiré de sainte Angèle?... « Je pensais à toi dans mon agonie; j'ai versé telles gouttes de sang pour toi. »

en vain, et leur pitié, leur repentir ne servent que d'aliment à l'amour dont ils s'enivrent pour le seul Être vraiment aimable, seul digne de remplir la capacité de leur cœur. Cet amour se résume en un besoin irrésistible de s'unir à l'objet aimé : « L'esprit avide et affamé s'élance vers Dieu comme pour le dévorer », dit Ruysbroeck, et, dans cette lutte inégale, reçoit des blessures « d'une intimité épouvantable ». Pour exprimer ces amoureux assauts et l'immense désir qui les consume, les mystiques empruntent au langage des amants ses expressions les plus passionnées : il n'est question, dans les confidences qu'ils nous ont laissées, que de fiançailles et d'épousailles, de langueurs et de pâmoisons. Encore se plaignent-ils de l'insuffisance des comparaisons dont ils se servent; et, comme les paroles pour l'exprimer, les actes leur manquent pour prouver leur amour. Du moins ne savent-ils le prouver que par leurs souffrances.

Augmenter ses mérites, expier ses fautes, conformer sa vie à celle de la victime divine, s'associer à elle dans l'œuvre de la rédemption des âmes, *compléter*, suivant le mot de saint Paul[1], « ce qui *manque* à la passion du Christ, quant à son corps, qui est l'Église », — voilà, certes, pour le chrétien, autant de motifs d'accepter patiemment les épreuves de la vie. Mais les mystiques ne s'en tiennent pas à cette acceptation passive; et, non contents de se résigner aux souffrances, ils les recherchent, ils les désirent, ils en ont soif. C'est qu'ils ont compris d'instinct qu'il y a un lien secret entre la souffrance et la puissance d'aimer, et qu'elles s'exaltent l'une par l'autre. Vrai de tout amour profond et sincère, le grand mot de sainte Thérèse : « La mesure de notre force pour la souffrance est la mesure de notre amour[2] », est surtout vrai dans les rapports de l'homme avec Dieu; l'homme, ce « fier mendiant », n'ayant rien autre à offrir à celui qui possède toutes choses, que l'hommage de son héroïsme[3].

Cet hommage, les mystiques le lui prodiguent. — Sainte Thérèse, quand elle souffre, se sent « dans son centre »; elle ne veut pour nourriture que « le pain délicieux de la tribulation »[4]; et son besoin de souffrir augmente en proportion de son amour pour Dieu : « Je vis dès cette époque mon amour pour Dieu prendre des accroissements tels, que j'en étais épouvantée; *et voilà l'origine* de ce désir des souffrances qui s'est allumé en moi, et que je ne puis plus

1. *Coloss.*, I, 24.
2. *Chemin de la Perfection*, ch. XXXIII.
3. Cf. Joly, *Psychologie des Saints*, ch. V. — « Je me disais en moi-même, écrit M. Olier : Seigneur, je ne puis vous témoigner mon amour qu'en souffrant. Hélas! Seigneur, le moyen que je vive si je ne vous témoigne mon amour! Le souffrir vous en donnera l'assurance. »
4. Lettre du 21 avril 1579.

éteindre[1] ». Les souffrances, dit-elle encore, peuvent seules lui rendre la vie supportable; souffrir, voilà où tendent ses vœux les plus chers; et elle pousse son cri célèbre : « Seigneur, *ou mourir ou souffrir*, c'est la seule chose que je vous demande[2] ! » — « Souffrir et ne pas mourir », — *pati, non mori*, sera la devise de sainte Madeleine de Pazzi; « Souffrir, Seigneur, souffrir et être méprisé pour vous », la prière de saint Jean de la Croix; « Seigneur, encore plus de souffrances », celle de saint François-Xavier. Une sainte Lidwine, accablée de toute sorte de maux, les entrailles rongées de vers, déclare que, ne fallût-il qu'un *ave* pour la guérir, elle se garderait de le prononcer. Une mère Agnès de Jésus se croit « abandonnée de Dieu quand elle est sans douleur »; une sainte Chantal affirme que « pâtir pour Dieu est la nourriture de l'amour en terre, comme jouir de Dieu l'est au ciel ». « Ce que je souffre n'est rien en comparaison de ce que je désire souffrir », s'écrie Mme Acarie; et elle ajoute qu'elle ne peut s'expliquer comment Dieu a joint en elle deux choses si différentes, le désir de souffrir et la peine que la nature reçoit en souffrant[3]. Pour une Marguerite-Marie, la suprême souffrance est de ne pas assez souffrir; elle rend grâce à son Souverain de ce qu'il « mesure ses moments par l'horloge de ses souffrances, pour en faire sonner toutes les heures avec les roues de ses douleurs »; et elle veut « souffrir en silence, sans consolation, soulagement ni compassion, et mourir... accablée sous la croix de toute sorte d'opprobres, d'humiliations, d'oublis et de mépris »[4]. — On n'en finirait pas de citer des paroles semblables, — paroles incompréhensibles, et qui sont le scandale de la raison. Il faut avouer que si, comme le dit Pascal, « c'est sortir de l'humanité que de sortir du milieu », les mystiques sont sortis de l'humanité; et il leur était réservé, par une interversion paradoxale de tous les appétits humains, d'aspirer à la souffrance comme d'autres à la joie, — et d'y trouver la joie parfaite.

II

Les considérations qui précèdent, touchant la sensibilité des mystiques — la sensibilité est, nous l'avons vu, leur faculté maîtresse —

1. *Vie*, ch. XXXIII.
2. *Ib.*, ch. XL.
3. Du Val, *Vie de Mlle Acarie*, liv. I, ch. XIX.
4. *Autobiographie*. — Elle dit encore : « Tout mon corps souffrant d'extrêmes douleurs, cela soulageait un peu l'ardente soif que j'avais de souffrir. Ce feu dévorant ne se nourrissait ni contentait que du bois de la croix, de toute sorte de souffrances, mépris, humiliations et douleurs, et jamais je ne sentais de douleur qui pût égaler celle que j'avais de ne pas assez souffrir. »

seraient fort insuffisantes si l'on ne les complétait par une analyse des variations, si symptomatiques, de leurs états affectifs.

C'est un des caractères de la vie d'être rythmique, faite d'élans et de recueillements alternés. Ces oscillations prennent, dans la vie des mystiques, une amplitude exceptionnelle, et la partagent en phases opposées.

Dans les moments où ils réalisent leurs « expériences », où ils perçoivent Dieu d'une perception directe, et par une sorte d' « attouchement spirituel [1] », ils éprouvent une impression de certitude qui exclut, à leurs yeux, toute possibilité d'illusion [2]. Cette certitude absolue s'est, à telle heure décisive, imposée aussi bien à l'esprit d'un Pascal qu'à l'âme d'une sainte Angèle ou d'une sainte Thérèse [3]; et elle survit, chez tous les mystiques, aux occasions qui l'ont déterminée. Écrivent-ils, c'est « sous la dictée même de Dieu », et « sur son ordre [4] »; et lui-même leur inspire, non seulement leurs pensées, mais même les termes et les comparaisons dont ils se servent [5].

A la certitude correspond ordinairement chez eux un état de ferveur intense. Ils sont comme transportés d'amour, et l'amour qui les possède est « dans un perpétuel mouvement [6] », leur suggérant sans cesse de nouveaux desseins et de nouveaux désirs. Rien ne leur pèse, ni ne leur coûte, ni ne leur paraît difficile. C'est l'heure des promesses et des résolutions héroïques [7], et des suprêmes exalta-

1. Saint Jean de la croix, *Nuit obscure*, liv. II, ch. XXIII; *Vive Flamme*, str. 2, v. 2.

2. Sainte Thérèse, *Vie*, ch. XV, XVIII, XXIII, XXVII, XXXVIII; *Château*, VIes dem., ch. II, *in fine*.

3. « Certitude, certitude », — c'est le mot de Pascal après son « ravissement » du 23 novembre 1654. — « Lorsque je suis en oraison, écrit sainte Thérèse à saint Pierre d'Alcantara (Bouix, *Lettres de sainte Thérèse*, t. I, p. 16), et les jours où je jouis d'une douce tranquillité et où je ne pense qu'à Dieu, quand les plus savants et les plus saints hommes du monde s'assembleraient pour me convaincre que je suis dans l'erreur, qu'ils me feraient souffrir tous les tourments imaginables pour me contraindre à le croire... il me serait impossible d'en venir à bout... ». — « Quand même on la mettrait en pièces, on ne lui enleverait pas la persuasion intime que c'est Dieu qui lui parle et qui la conduit. » (Écrit de saint Pierre d'Alcantara en faveur de sainte Thérèse. — Ribera, *Vie de sainte Thérèse*, liv. IV, ch. VII).

4. Fr. Arnaud, *Vie de sainte Angèle*, 2e prologue; sainte Thérèse, *Vie*, ch. XXXIX, et *Additions*; Marguerite-Marie, *Autobiographie*; *Vie de la Mère Marie de l'Incarnation*, ursuline, par dom Claude Martin, son fils : Épitre dédicatoire; Mme Guyon, *Vie*, 2e p. ch. XXI. — Marie d'Agréda (*Cité Mystique*. Introduction et 1re p., ch. I) écrit, elle aussi, sur l'ordre exprès du Très-Haut, qui lui donne six anges pour l'assister.

5. Sainte Thérèse, *Château*, 1res dem., ch. II : « Notre-Seigneur m'inspire les comparaisons dont je me sers... ».

6. Sainte Thérèse, *Vie*, ch. XXX.

7. *Ib.*, ch. XIX.

tions : leur cœur s'embrase et allume dans leur poitrine un inextinguible incendie; ou bien il « distille comme un alambic[1] », et, de cette urne trop pleine, s'épanchent des larmes infiniment douces. En un mot, c'est l'heure de la joie, celle d'une ivresse qui s'exhale, dit sainte Thérèse, en « mille saintes extravagances[2] », et se traduit parfois à l'extérieur par des chants, des cris, des rires et des sauts; celle encore des suaves agonies, lorsque, décochée d'en haut, la flèche d'amour traverse l'âme avec la violence de la foudre, et la blesse d'une blessure à la fois douloureuse et délicieuse, et qui donne en même temps la mort et la vie[3].

*
* *

Ainsi, les mystiques ont connu de grandes joies; c'est même à eux qu'il faudrait demander le secret des plus ineffables délices que l'âme humaine ait goûtées jamais. Mais, ces moments divins, ils les payent bien cher. « Les tribulations par lesquelles Dieu fait passer les contemplatifs sont *intolérables*, dit sainte Thérèse... Aussi faut-il que Notre-Seigneur leur donne non l'eau qui rafraîchit, mais le vin qui enivre, afin qu'en proie à une sainte ivresse, ils ne sentent plus en quelque sorte leurs souffrances, et qu'ils aient la force de les supporter[4].... »

Aux périodes de certitude, de ferveur et de joie, succèdent chez eux des phases d'effrayante « sécheresse ». Une sorte de torpeur et d'ennui morne les envahit, un dégoût universel qui les rend inutiles à tout, incapables de tout, même de lire, même de former « la pensée ou le désir d'une bonne œuvre ». Ils perdent jusqu'au souvenir de Dieu, et ne sont pas plus touchés d'entendre parler de lui que « d'un bruit vague et lointain qui viendrait frapper l'oreille[5] ». Ils ne parviennent pas à fixer leur esprit, dont les divagations les énervent; à moins qu'ils ne tombent dans une « stupidité » qui les confond : « Il m'arrive aussi parfois, dit sainte Thérèse, de me trouver dans une sorte de stupidité fort singulière. Je ne fais ni bien ni mal; je marche, comme on dit, à la suite des autres, n'éprouvant ni peine ni consolation, insensible à la vie comme à la mort, au plaisir comme à la douleur[6]... »

Encore ne sont-ce là que les formes bénignes de la « sécheresse ».

1. *Château*, 6es dem., ch. VI.
2. *Vie*, ch. XVI.
3. *Château*, 6es dem., ch. II, XI.
4. *Chemin de la Perfection*, ch. XIX.
5. Sainte Thérèse, *Vie*, ch. XXVIII; *Château*, 6es dem., ch. I.
6. *Vie*, ch. XXX.

Le plus souvent, elle s'aggrave de tourments et d'inquiétudes de toute sorte. Nos mystiques entrent dans de cruelles angoisses, dans d'inextricables perplexités. Ils roulent « de doute en doute, de crainte en crainte[1] »; l'*esprit de vertige*, dit saint Jean de la Croix[2], « obscurcit leur intelligence, et la remplit de scrupules ». Au sentiment de certitude, qui les soutenait naguère, succède le sentiment opposé : ils se demandent s'ils ne sont pas victimes d'illusions, si leurs visions ne sont pas fausses, si toute leur oraison n'est pas « une chimère[3] ». Et ils sont hantés de conceptions délirantes, s'imaginant « être, par leurs péchés, la cause de tous les maux et de toutes les hérésies qui affligent le monde[4] ». Le Dieu de bonté qu'ils adoraient ne leur apparaît plus que comme un tyran cruel, un ennemi implacable, « armé pour mettre tout à feu et à sang[5] ». Des pensées de colère et de haine les obsèdent. Leur foi même semble défaillir; ces dogmes, pour la défense desquels ils donneraient leur vie, ils sont tentés de les rejeter comme absurdes. « Toutes leurs pensées sont traversées par d'affreux blasphèmes, suggérés à l'imagination avec tant de violence, que parfois même leur bouche semble les proférer[6] »; en même temps, leurs sens sont troublés par « de violentes et abominables révoltes ». A la suite de tant d'assauts répétés, ils tombent dans un état avoisinant le désespoir : ils se persuadent — comme il arriva à sainte Angèle de Foligno, à saint François de Sales et à M. Olier — que leur perte est résolue et qu'ils sont voués à la damnation éternelle. Quelques-uns, ne pouvant se faire à l'idée d'être haïs de leur Dieu, en viennent à des tentatives de suicide : une sainte Madeleine de Pazzi saisit un couteau pour se l'enfoncer dans la poitrine; un saint Ignace, une Mère Marie de l'Incarnation méditent de se jeter du haut de leur fenêtre; un Père Surin va jusqu'à l'acte, et, dans sa chute, se casse le col du fémur[7]...

Ce martyre, que souffrent, plus ou moins cruel, plus ou moins complet, les mystiques, pendant leurs « sécheresses », commence à

1. *Vie*, chap. xxx.
2. *Nuit obscure*, liv. I, ch. xiv.
3. Sainte Thérèse, *Vie*, ch. xxxiii. Cf. Marguerite-Marie, *Autobiographie* : « Moi qui avais eu toute ma vie la crainte d'être trompée et de tromper les autres... ».
4. *Vie*, ch. xxx.
5. *Ib.*
6. *Nuit obscure*, liv. I, ch. xiv.
7. Le P. Surin fut, comme on sait, le principal exorciste des ursulines de Loudun. Bossuet (*Préface sur l'instruction pastorale de M. de Cambrai*) le qualifie d' « homme consommé dans la spiritualité... incomparable sur les épreuves ». Cf. *Histoire abrégée de la possession des Ursulines de Loudun et des peines du P. Surin*, Paris, 1828.

des époques variables de leur vie spirituelle et se prolonge, suivant les individus, plus ou moins longtemps. Sainte Thérèse accuse des crises d'une durée de deux ou trois semaines [1], et ces crises allèrent s'apaisant vers la fin de sa carrière [2]. Sainte Chantal, au contraire, vécut ses sept ou huit dernières années dans une agonie morale ininterrompue, qui ne cessa qu'un mois avant sa mort :

Son âme, nous dit son historien [3], fut abandonnée à tant de peines intérieures et de si cruelles qu'elle ne se connaissait plus elle-même. Elle n'osait ni baisser les yeux sur son intérieur, ni les relever vers Dieu. Son âme lui apparaissait souillée de péchés, noire d'ingratitude, défigurée, horrible à voir... Si l'on excepte les pensées d'impureté dont elle ne fut jamais assaillie, il n'y a pas de mauvaises idées dont son esprit ne fût rempli, pas d'actions détestables qui ne se présentassent à son imagination. Les doutes sur les plus adorables mystères, les blasphèmes contre les plus miséricordieux attributs de Dieu, les plus abominables jugements sur le prochain, se disputaient son imagination. Elle disait que son esprit était comme un grand parc où circulaient en liberté de hideux reptiles, sans qu'elle pût ni les détruire ni les chasser. Aussi, quand elle parlait de ses peines, de grosses larmes coulaient le long de ses joues. La nuit, on l'entendait soupirer comme un malade à l'agonie. Le jour, elle en oubliait le boire et le manger. Et ce qu'il y avait de plus affreux, c'est qu'au milieu de ces tentations il lui semblait que Dieu l'avait abandonnée; il ne la voyait plus; il ne se souciait plus d'elle. Elle lui tendait les bras, mais comme l'on fait dans les ténèbres à un ami disparu pour toujours. Ou plutôt, Dieu était plus qu'absent pour elle; il était ennemi, il la repoussait. Vainement essayait-elle, pour calmer son effroi, de se rappeler ces images aimables de pasteur et d'époux ou d'ami sous lesquelles elle se l'était représenté si souvent; dès qu'elle pensait à Dieu, elle le voyait apparaître comme un juge irrité, comme un maître méprisé et demandant vengeance...

... Elle ne pouvait plus entendre parler d'une peine sans en souffrir, ni entendre nommer un péché sans s'imaginer qu'elle le commettait...

Rien ne peut donner une idée de la violence des tentations qui assaillirent la mère de Chantal dans les dernières années de sa vie. « Voyez-vous, mes filles, disait-elle, je suis maintenant réduite à un tel point, que rien de tout ce monde ne peut me donner de soulagement, sinon ce seul mot : LA MORT. Je furète partout dans mon esprit pour voir combien mes père, grand-père et aïeux ont vécu, afin de donner du soulagement à mon âme par la pensée que je n'ai plus guère à rester dans ce monde...

1. *Vie*, ch. XXX.
2. *Ib.*, ch. XL; *Château*, 7me dem., ch. III.
3. Bougaud, *Histoire de sainte Chantal*, ch. XXXII.

... Son mot ordinaire était « qu'il se falloit sacrifier à la vie, comme autrefois les martyrs se sacrifioient à la mort ».

On trouve dépeintes dans cette page, comme en un tableau d'après nature, la plupart des souffrances mystiques. Mais la description que j'ai entrepris d'en donner serait incomplète, si je ne signalais les états extrêmes où elles aboutissent parfois. Il arrive qu'à la suite d'assauts répétés, la force de résistance du sujet s'épuise et que sa raison fléchisse. Il tombe alors dans la *mélancolie*. La mélancolie (au sens médical du mot) est caractérisée, comme on sait, par une augmentation des phénomènes inhibitoires, par un état de complète atonie intellectuelle et physique [1]. Or, dans les cas extrêmes dont je parle, cette loi d'inhibition se vérifie. On constate, chez les mystiques, l'abolition des phénomènes moteurs. J'emprunte à l'historien du P. Surin [2] ces lignes décisives :

... S'il voulait prendre quelque nourriture, les démons... souvent l'en empêchaient; s'il voulait boire, ils lui arrêtaient le bras; il a été longtemps sans pouvoir lire, et près de vingt ans sans pouvoir se vêtir ni se déshabiller, étant pour ce sujet obligé de coucher tout vêtu; il est demeuré muet durant huit jours, sans pouvoir dans ce temps-là se confesser que par signes... Enfin il fut réduit dans une telle extrémité qu'il ne pouvait pas même marcher; qu'à peine avait-il l'usage de ses mains; jusque-là même que, pendant environ quinze ans, il ne pouvait pas regarder distinctement les choses...

M. Olier, le fondateur du séminaire de Saint-Sulpice, nous donne le spectacle d'infirmités analogues. Lui aussi devient incapable, à un moment donné, de marcher et de manger; il ne sait plus ni lire ni écrire. Et chez lui, comme, du reste, chez le P. Surin, l'abolition des phénomènes moteurs coïncide avec un état de complet ralentissement intellectuel, caractéristique de la mélancolie confirmée :

Ce que la bonté de Dieu avait fait relativement aux facultés corporelles, elle le fit aussi — nous dit-il dans le tableau fort intéressant qu'il a tracé de ses peines [3] — par rapport aux facultés spirituelles de mon âme, et cela me laissa dans des langueurs, des stupidités et des hébétements qui ne se peuvent comprendre que par ceux qui les ont éprouvés... Mon esprit était alors enveloppé d'une telle obscurité que je ne me ressouvenais de rien; je ne pouvais rien apprendre, et il y avait tant de confusion et de ténèbres dans mon intelligence que je ne voyais absolument rien; je ne savais même pas ce que je disais;

1. Dr G. Dumas, *Les états intellectuels de la mélancolie.*
2. Boudon, *L'homme de Dieu en la personne du P. J.-J. Surin*, part. III, ch. x.
3. Cf. Faillon, *Vie de M. Olier*, part. I, liv. VII.

j'entendais parler le monde, comme ferait un sourd, sans rien retenir ni rien comprendre; je ne pouvais exprimer aucune pensée, même des choses que j'avais comprises autrefois; je cherchais dans mon esprit et je ne trouvais rien; souvent la pensée se présentait, et puis se retirait aussitôt, en sorte que, commençant à l'exprimer, je ne savais plus où j'en étais... J'étais tellement entrepris que je ne pouvais dire un mot, je demeurais tout interdit et l'esprit suspendu, à peu près comme l'on voit des insensés en compagnie, qui, entendant parler, ne conçoivent ni ne répondent rien, et demeurent hébétés en regardant le monde... Je me souviens encore que j'étais réduit à une telle extrémité que de ne pouvoir écrire; m'efforçant parfois de le faire, je demeurais des heures entières à écrire deux ou trois lignes, et encore était-ce tout de travers... Je ne pouvais exposer les matières sur lesquelles j'aurais voulu consulter, ne retenant rien, et ne comprenant pas davantage... J'étais surtout alors obligé de me faire conduire par mon domestique dans les rues, ayant toujours le malheur d'oublier mon chemin, à cause de cet affaiblissement d'esprit qui accompagnait mes peines.

III

Donc, les mystiques passent de la joie et du plaisir suprêmes aux suprêmes tristesses et à d'intolérables souffrances. Ils connaissent parfois des joies et des tristesses simultanées; mais il est rare qu'ils atteignent à la stabilité, à l'équilibre. En un mot, les oscillations des états affectifs prennent chez eux, ainsi que je l'ai dit, une amplitude exceptionnelle.

Le fait dûment constaté, il s'agit de l'expliquer. La théologie en donne une explication très nette.

Les mystiques sont-ils dans la certitude, la ferveur et la joie, — c'est que Dieu les traite en enfants chéris.... et débiles, et les nourrit du lait des consolations sensibles, incapables qu'il les voit de tolérer dès l'abord « la nourriture forte et substantielle des souffrances et de la croix de son Fils »[1].

La sécheresse et les tribulations de toute sorte succèdent-elles aux « consolations », — c'est encore un effet de l'intervention divine. Et ici se place la théorie des *purgations* ou *purifications passives*, ou, pour parler le langage de saint Jean de la Croix, celle des *deux nuits* de l'âme, théorie longuement, mais, en général, fort inexactement exposée dans les traités de mystique. Je la résume en quelques lignes, non sans m'excuser de m'introduire, ne fût-ce qu'un instant, dans le domaine de la théologie proprement dite.

1. *Nuit obscure*, liv. I, ch. I; *Montée du Carmel*, liv. II, ch. XXI.

L'effort humain, disent les théologiens, peut quelque chose pour l'épuration de l'âme, et il est des purifications *actives*, dues à l'industrie et au travail d'un chacun. Mais ces purifications restent fatalement incomplètes et superficielles; et quand Dieu choisit une âme pour se communiquer à elle par le moyen de l'union mystique, il faut, de toute nécessité, qu'il prenne le soin de la dégager lui-même et progressivement[1] — par une série d'épreuves spéciales dont il est le seul dispensateur — « de la servitude des *sens* et des illusions de l'*esprit* ». Ces purifications, indépendantes de l'effort humain, se qualifient de *passives*; et elles sont à deux degrés.

La purification des *sens* porte sur toute la partie sensible de l'homme. Elle consiste essentiellement — et en dehors de certaines tribulations accessoires telles que maladies, tentations, perte des biens matériels, etc. — dans la soustraction de toute dévotion sensible. Les « consolations » ont leurs inconvénients et leurs dangers; elles engendrent, comme l'explique saint Jean de la Croix[2], l'orgueil, la gourmandise, l'avarice, la luxure spirituelles; aussi Dieu prend-il soin d'en sevrer les âmes qu'il prédestine aux grâces mystiques. Il met ces âmes dans la « sécheresse » et les rend inaptes à se servir, « comme elles faisaient, de l'imagination pour s'exciter et s'émouvoir[3] »; il les dégoûte des créatures, et, d'autre part, les prive de l'attrait qu'elles avaient pour les choses divines, ne leur laissant de lui qu'un souvenir confus, mais persistant et douloureux. En un mot, il les éprouve et, par le moyen de ces épreuves, opère la mortification et la purification de leurs appétits. Cette purification est une *nuit*, en ce qu'elle fait le vide et l'obscurité chez ceux qui la subissent, et dérobe, pour ainsi dire, à leur vue, tout objet sensible[4]; mais une nuit qui est aussi une lumière : *et nox illuminatio mea in deliciis meis*, dit le Psalmiste[5]; il faut y voir, en effet, la forme élémentaire et douloureuse de l'union mystique[6].

La *nuit de l'esprit*, qui succède parfois à la *nuit des sens* et correspond aux états mystiques les plus élevés, mérite, encore plus que celle-ci, l'épithète de lumineuse. Elle consiste essentiellement en ce que l'âme, à mesure qu'elle pénètre plus avant dans l'intimité divine,

1. « Saint Paul, tout en un moment, fut purgé d'une purgation parfaite, comme furent aussi sainte Catherine de Gennes, sainte Madeleine, sainte Pélagie, et quelques autres : mais cette sorte de purgation est toute miraculeuse et extraordinaire en la grâce... » (*Introduction à la vie dévote*, 1re p., ch. v.)
2. *Nuit obscure*, liv. I, ch. II-VII.
3. *Ib.*, ch. IX.
4. *Montée du Carmel*, liv. I, ch. II, III.
5. Ps. CXXXVIII, 11. — C'est là un texte que les mystiques aiment à citer.
6. Cf. P. Aug. Poulain. — *La mystique de saint Jean de la Croix*, Retaux, 1893.

est illuminée d'une clarté qui *l'aveugle* en *l'éblouissant*, comme le soleil fait du hibou[1]. Cet éblouissement est une torture indicible : « Le sens et l'esprit souffrent comme s'ils étaient oppressés d'un immense fardeau... et ils tombent dans une agonie si cruelle que la mort paraît alors un véritable soulagement[2] ». D'autant qu'aveuglée par rapport à Dieu — elle ne l'entrevoit que dans une obscurité sillonnée d'éclairs — l'âme devient effroyablement clairvoyante par rapport à elle-même : toutes ses plaies, toutes ses tares lui apparaissent, démesurément grossies, comme dans un miroir étincelant. Elle se prend à se haïr; elle se croit haïe de Dieu; et elle entre dans une espèce d'enfer où achèvent de se consumer, comme en un creuset, ses plus secrètes, ses plus impalpables souillures[3]. Elle en sortira définitivement purifiée, et prête à recevoir, dans toute sa netteté, l'impression divine.

* * *

Il va sans dire que les psychologues ne s'accordent pas avec les théologiens pour admettre que les oscillations du niveau mental soient déterminées, chez les mystiques, par des interventions surnaturelles.

Selon Murisier, « le sens général du corps joue un rôle considérable dans leur vie », et l'instabilité dont ils se plaignent n'est que l'effet des « variations de la conscience organique ». « Suivant que le ton de la vie s'élève ou s'abaisse, ajoute-t-il, nous sommes modifiés au fond de notre être à tel point que tout paraît transformé autour de nous »; et « la misère, l'inquiétude, la tristesse de l'âme proviennent souvent de l'indisposition de l'organisme ». — C'est aussi l'opinion de M. Godfernaux[4] : « La vie mystique a, d'après lui, pour base constante une série de faits organiques ou cœnesthésiques, traduits dans la conscience par des états affectifs et des représentations mentales correspondantes... Ces faits organiques... peuvent se ramener à une hyper ou à une hypotension de l'énergie vitale. Les états affectifs varient comme cette tension; on possède Dieu plus ou moins, on est plus ou moins privé, selon qu'elle est plus ou moins intense... La série descendante... où le ton vital est au-dessous de la normale, va de la tristesse légère, sans cause apparente, jusqu'à l'abandon, la désolation, la « privation » totale, la stupeur noire, l'enfer spirituel... La série ascendante comprend les états d'hypertension; elle va du

1. *Nuit obscure*, liv. II, ch. v; Sainte Thérèse, *Vie*, ch. xx, *in fine*.
2. *Nuit obscure*, liv. II, ch. v.
3. *Ib.*, liv. II, ch. x.
4. La psychologie du mysticisme. *Revue philosophique*, février 1902.

simple état de béatitude passagère, de joie fugitive et sans cause, jusqu'à l'extase pure ». Et il définit le mystique : « un être chez qui les états d'hypertension prédominent[1] ».

Cette interprétation des variations affectives chez les mystiques est fondée sur la théorie moderne de l'émotion, théorie dite de James-Lange[2]. — La joie et la tristesse sont inséparables, comme on sait, de certaines manifestations physiologiques. Dans la joie, l'on constate l'accélération de la nutrition, de la circulation, de l'activité respiratoire; dans la tristesse, la constriction des vaso-moteurs, l'abaissement de la respiration, le ralentissement de la nutrition. Ces manifestations physiologiques, qui passaient pour des *effets*, seraient, d'après MM. James et Lange, des *causes*. Il ne faudrait pas dire : je pleure parce que je suis triste, je tremble parce que je suis effrayé ; mais bien : je suis triste parce que je pleure, effrayé parce que je tremble. L'émotion, en un mot, devrait être considérée comme un phénomène de nature physiologique et non psychique; et il n'y faudrait voir que le retentissement dans la conscience de certains états de l'organisme. « Rétablissez la circulation dans le cerveau et dans le corps tout entier, rendez... la chaleur aux tissus, la tonicité aux muscles, que restera-t-il de la tristesse? Absolument rien que le souvenir de la cause qui l'a produite »; une injection de sérum fait actif et gai tel individu déprimé; et souvent telle représentation « qui nous paraissait pénible avant le déjeuner (alors que le pouls est à l'état d'hypotension) nous paraît indifférente après le repas (à la période d'hypertension) ».

*
* *

La théorie de James-Lange se borne, remarquons-le, à constater des faits, et, en réalité, elle n'explique rien. « La grosse difficulté sera toujours de savoir, dit le Dr Georges Dumas, pourquoi à telle idée, à telle perception et à telle image s'associe tel ou tel état vasomoteur »; comment et par quel processus « telle représentation arrive à déterminer dans le cerveau, et par le cerveau dans le corps », les modifications organiques plus haut signalées. C'est sur quoi l'on ne peut formuler, quant à présent, que des hypothèses[3].

1. Il y a là une erreur manifeste : ce qui prédomine chez le mystique, ce sont les états d'hypotension.

2. Sur cette théorie, que je me borne à résumer, cf. Ribot, *Psychologie des sentiments*, Ire p., ch. VII; et G. Dumas, *La tristesse et la joie*, ch. IV, IX.

3. Voici celle de M. Ribot, *Psychologie des sentiments*, Ire p., ch. II, *in fine* : « Resterait à chercher pourquoi certaines représentations ont le fâcheux privilège de susciter la douleur... Je réponds... : parce qu'elles sont un commencement de désagrégation mentale comme la douleur physique est un commencement

Ceci dit, et pour en revenir aux mystiques, on ne peut nier que, chez eux comme chez le reste des humains, les oscillations des états affectifs ne soient commandées par des variations d'ordre physiologique. Au besoin, ils en témoigneraient eux-mêmes. Sainte Thérèse attribue, au moins en partie, ses « sécheresses » à son « peu de santé », aux « grandes souffrances qu'elle endure »; et elle dit, parlant de certains états d' « abattement » : « Très souvent cela ne vient que *de l'indisposition du corps*. C'est une vérité que m'ont apprise, tant l'expérience et l'observation, que des personnes spirituelles avec qui j'en ai conféré.... Tant que la pauvre âme est unie à ce corps mortel, elle en est prisonnière; elle participe à ses infirmités. *Victime des changements du temps et de la révolution des humeurs*, elle se voit souvent, sans qu'il y ait de sa faute, dans l'impuissance de faire ce qu'elle veut; elle n'est propre, ce me semble, qu'à souffrir de toutes manières. »

Les mystiques n'échappent donc pas à la loi commune, qui met l'esprit sous la dépendance du corps. Cependant — il est essentiel de le noter — la théorie de James-Lange ne se vérifie, en ce qui les concerne, que de façon très imparfaite. L'extase est, on le sait, inséparable d'un sentiment de béatitude intense; elle ne s'en accompagne pas moins, chez tous les sujets, de l'ensemble des phénomènes physiologiques qui, normalement, devrait déterminer la tristesse[1] : vaso-constriction périphérique et cérébrale, ralentissement et parfois arrêt de la respiration et de la circulation. M. le Dr Pierre Janet a signalé cette anomalie; et ses observations l'inclinent à penser que la théorie de James-Lange « est trop restreinte; et qu'il faut, dans l'interprétation de la joie et de la tristesse, faire plus de place à l'étude des modifications purement cérébrales »[2]....

Nous n'avons pas à prendre parti dans ce débat. Mais — après ce que nous a révélé la psychologie des mystiques — nous ne trouverons rien d'étonnant à ce que ces êtres paradoxaux, qui mirent leur bonheur à souffrir, aient éprouvé joie et tristesse dans des conditions différentes et même opposées de celles où les éprouve le commun des hommes.

MONTMORAND.

de désagrégation physique. L'être sentant, homme ou animal, est un faisceau de besoins, d'appétits, de tendances physiques ou psychiques : tout ce qui les supprime ou les entrave, se traduit par la douleur. La souffrance physique répond à la réaction inconsciente de l'organisme contre toute action nuisible. La tristesse répond à la réaction consciente contre toute diminution de la vie psychique. »

1. Les mêmes béatitudes anormales se remarquent chez certains aliénés, chez certains mourants (*euphorie*) et dans certains cas de catalepsie hystérique.

2. *Bulletin de l'Institut psychologique international*, juillet, août, sept. 1901.

LA PHILOSOPHIE ET LA PSYCHOLOGIE
AU CONGRÈS DE CAMBRIDGE

(*British Association for the advancement of Science*).

J'analyserai rapidement les quelques communications de nature philosophique ou psychologique faites dans les diverses séances du dernier Congrès de la Société Britannique pour l'avancement des Sciences. Elles furent faites pour la plupart dans la séance de Physiologie et surtout dans la séance que la Société anglaise de Psychologie a tenue à Cambridge à l'occasion du Congrès. La Société de Psychologie, de création assez récente — deux ans, — tient ses séances habituellement à Londres, mais régulièrement elle se déplace chaque année, à des époques déterminées, dans les grands centres universitaires, comme Cambridge et Edimbourg par exemple.

Le Congrès de Cambridge a eu lieu entre les 17 et 25 août et il était la 74e séance de la « British Association for the advancement of Science ».

L'Honorable A.-J. Balfour, le président du Conseil des ministres, président du Congrès de Cambridge, avait ouvert les séances du congrès par une très intéressante conférence sur *La Nouvelle Théorie de la matière*. Le Président doit en principe résumer les étapes des conceptions les plus récentes des grandes découvertes scientifiques.

L'hypothèse de l'existence de l'*éther* avait profondément modifié la conception générale du monde et particulièrement la conception newtonienne; elle y fut introduite par l'établissement de la théorie ondulatoire de la lumière, théorie qui entrainait la croyance en un milieu interstellaire susceptible de transmettre les vibrations. L'espace infini de Laplace était désormais exilé d'un milieu continu, nouvelle et prodigieuse partie constituante de l'univers.

Le XIXe siècle avait établi la connexité qui existe entre l'électricité, la lumière et les radiations de l'éther; une nouvelle conception de l'univers venait d'être formulée. Le Professeur Larmor a suggéré que les monades électriques pourraient n'être qu'une modification de l'éther universel, dont leurs qualités dépendent et sans lequel une théorie électrique de la matière est impossible. L'électricité constitue dans ce nouveau système du monde la réalité dont la matière n'est que l'expression sensible, et il semble que l'éther soit « l'étoffe de laquelle cet univers est entièrement construit ».

Les opinions scientifiques se fondent sur l'expérience. Quelle est

l'expérience sur laquelle on établit les théories de l'univers physique, la perception sensorielle de cet univers? La connaissance humaine de la réalité est basée sur une illusion. « Ces conclusions fondées sur l'expérience lui étant, selon toute apparence, fondamentalement opposées. »

Et M. Balfour analysant la philosophie scientifique de cette illusion réelle et nécessaire conclut que « La science doit toujours regarder la connaissance comme le produit de conditions irrationnelles, car en dernier ressort elle n'en connait pas d'autres. Elle doit toujours regarder la connaissance comme rationnelle, ou bien la science elle-même disparait. » A la difficulté de tirer de l'expérience des croyances que l'expérience contredit, on doit ajouter celle d'harmoniser la généalogie de nos croyances avec leur titre à l'autorité. Plus nous sommes heureux sur l'explication de leur origine, plus nous jetons de doute sur leur validité. Plus le système de nos connaissances semble imposant, plus il nous est difficile de découvrir par quels critérium décisifs nous exigerons de le connaitre.

M. R. Rivers, de Cambridge, *Observations sur les sens des Todos.* — Il n'y a point de différence marquée, au point de vue des pouvoirs purement sensoriels, entre les races civilisées et non civilisées. Les quelques supériorités qui existent sont dues à sa parfaite adaptation au milieu cosmique.

M. W. Mc Dougall, dans une pénétrante communication, *La Contribution des recherches expérimentales au Problème de l'Unité de l'Esprit*, nous esquisse la position scientifique et philosophique du problème.

Après avoir décrit les principaux groupes de fibres nerveuses unissant les différentes parties de l'écorce du cerveau, *von Hartmann* dit : « C'est seulement l'abondance et l'excellence de ces voies qui font possible une si facile communication psychique de toutes les cellules ganglionnaires du cerveau antérieur entre elles, afin que leurs plus vives perceptions s'écoulent dans une conscience unique. »

Et, dans le même ouvrage, *Die Philosophie des Unbewussten, passim*, il mène à ses conclusions logiques le principe que l'unité de l'esprit est une fonction de l'unité du corps, et qu'elle est déterminée par l'abondance des connexions nerveuses entre toutes les parties du cerveau. Ce principe, presque unanimement accepté à l'heure présente, est d'ailleurs une supposition nécessaire à tous ceux qui admettent le principe du parallélisme psycho-physiologique.

Mais la validité de cette supposition peut être discutée avec profit, les récentes recherches ayant mis en lumière deux classes de faits qui s'élèvent contre elle.

C'est d'abord l'étrange phénomène de la désagrégation psychologique, décrit par M. Pierre Janet, où l'on observe la division de la mentalité d'un seul individu en deux courants de présentation, sensation et volition, qui se manifestent simultanément, mais en demeurant absolument indépendants l'un de l'autre.

Dans ces cas, dits de division de la personnalité, les deux courants paraissent constituer deux personnalités ou individus psychiques nouveaux d'une égale complexité.

Dans d'autres cas (anesthésie hystérique partielle ou paralysie), le courant semble n'être qu'un fragment infime de la personnalité normale qui demeure, mutilée ou diminuée en complexité.

Le principe ci-dessus accepté, « on expliquera ces cas par la supposition que les éléments nerveux dont le cerveau est composé se séparent en deux groupes, les voies de communication unissant normalement entre eux les membres de ces groupes cessant de fonctionner ». Et ainsi ces cas sembleront corroborer le principe que l'unité de l'esprit est constituée par la continuité anatomique et l'unité fonctionnelle du système nerveux.

Mais tous les faits qui tendent à prouver une localisation plus ou moins stricte des fonctions dans le cerveau semblent montrer que ce principe est une supposition insoutenable. Ils prouvent, par exemple, que deux éléments « correspondants » de la rétine ne sont pas directement unis aux mêmes éléments nerveux dans la zone visuelle de la topographie cérébrale, et que les processus nerveux qu'on y détermine par excitation ne peuvent en aucune façon se confondre en un résultat commun, tandis que les effets psychiques des deux processus nerveux séparés se confondraient ainsi.

Ces faits peuvent être groupés comme il suit :

1° L'influence de l'attention volontaire en déterminant la prédominance dans la conscience de l'un ou l'autre de deux champs dissemblables présentées aux deux yeux ;

2° La formation de nouvelles correspondances entre des points de la rétine dans des cas de strabisme ;

3° Les cas de cécité partielle d'un œil ne résultant que de petites lésions de l'écorce visuelle ;

4° Les observations du Professeur Sherrington publiées dans le *British Journal of Psychology*, 1, n° 1 ;

5° Certaines observations de post-images, qui montrent que, quand des zones correspondantes de la rétine sont simultanément excitées, deux post-images indépendantes demeurent qui peuvent se confondre dans un résultat commun ou apparaître séparément et alternativement.

Si le principe des énergies spécifiques des nerfs sensoriels peut être regardé comme bien établi, d'autres processus sensoriels, particulièrement la fusion de simples tons auditifs pour former des tons aigus et composés, doivent être considérés comme donnant une évidence de la même espèce, en leur qualité d'exemples de fusion purement psychique.

La considération de processus plus complexes nous oblige à la même conclusion : par exemple la perception visuelle de la position, de la forme et de la dimension d'un objet entraine avec les sensations visuelles un groupe varié de sensations dont les kinesthétiques sont

probablement les plus importantes, et celles-ci sont des éléments psychiques déterminés par les processus nerveux prenant place dans les éléments anatomiques dans les différentes parties de l'écorce du cerveau. Ou encore, en lisant à haute voix une sentence, avec l'intelligence de son importance, les processus nerveux étayant le processus psychique complexe mais unitaire, que nous appelons l'intelligence de la sentence, prennent place dans les éléments anatomiques répandus à travers plusieurs des grandes zones sensorielles de l'écorce aussi bien que dans les zones dites d'association.

La connaissance moderne de la structure du cerveau « interdit de supposer que tous ces éléments nerveux dispersés propagent leurs formes d'activité spécifique à quelque organe central ou éléments nerveux, comme on le supposait autrefois. On ne saurait non plus supposer que le processus de chacun d'eux modifie le processus de chacun des autres et en est réciproquement modifié pour déterminer pareillement dans tous une forme complexe de vibrations, résultant de plusieurs formes plus simples et propres aux divers éléments nerveux : on a vu que cela ne pourrait advenir même dans le cas où des éléments nerveux font partie d'une zone fonctionnelle de l'écorce. »

Il faut donc accepter le principe de la fusion purement psychique des éléments psychiques, sans fusion correspondante des processus nerveux, le principe que Wundt appelle des « résultants créateurs ».

On devra tenir, si cette conclusion est fondée, le principe du parallélisme psycho-physiologique comme une tentative prématurée pour rendre intelligible ce qui ne pourra le devenir par des recherches futures. On cherchera à bâtir la psychologie sur une base franchement dualistique, sur le « principe de l'interaction de l'âme et du corps ».

W. H. R. Rivers et G. Dawes Hicks analysent expérimentalement l'*illusion des lignes horizontales et verticales comparées, avec présentation momentanée et prolongée*. La somme des illusions est à peu près la même dans les deux cas de présentation ; les jugements incertains furent moins fréquents avec l'exposition momentanée.

N. Vaschide rendit compte de ses expériences sur l'*élément psychique de la force musculaire* et précisa la notion de la force musculaire nerveuse, l'*excitabilité musculaire sub-consciente*. Cette force ne se révèle que surtout dans des situations exceptionnelles, dans celles qui réclament la mise en jeu de toutes les forces individuelles et si l'existence du sujet est périclitée.

Il faut encore citer la conférence très documentée de Sir Burdon-Sanderson sur *L'oxydation et l'activité fonctionnelle*, celle du Prof. Sherrington sur une nouvelle théorie : *Sur le fonctionnement du système nerveux*, et celle du Prof. Langley : *Sur la conductibilité et la structure dans l'arc nerveux et la cellule nerveuse*, etc.

Le futur Congrès aura lieu à Captown, dans l'Afrique du Sud, et il aura comme président le Prof. Darwin : un prétexte charmant pour philosopher dans le continent africain.

N. Vaschide.

LE

CONGRÈS INTERNATIONAL D'HISTOIRE DES RELIGIONS

(BÂLE, 30 AOÛT-2 SEPTEMBRE)

Il ne saurait être question de donner, dans cette *Revue*, un compte rendu complet de toutes les communications présentées au Congrès international de l'histoire des religions tenu à Bâle, du 30 août au 2 septembre. Nous nous bornerons à signaler brièvement celles qui intéressent l'histoire générale des idées, la psychologie ou la méthodologie.

I

Il convient d'abord de signaler les tendances qui tendent à prévaloir parmi les historiens des religions. On sait de quelle manière, en général, on procédait au XVIIIe siècle, spécialement chez les catholiques et leurs adversaires. Pour les premiers, irréligion et immoralité étaient presque toujours synonymes; pour les seconds, les croyants étaient des fanatiques capables de tous les crimes, des fripons et des dupes. Ce serait un chapitre curieux de l'évolution intellectuelle que celui où l'on montrerait comment on est passé, de l'apologie enthousiaste ou de la critique dénigrante et destructive, à l'exposition réfléchie, impartiale, désintéressée des manifestations diverses de la vie religieuse.

Depuis trois siècles, le christianisme protestant a fait une place de plus en plus grande aux recherches scientifiques et historiques. Dans un volume récent, où M. Ribot a condensé, avec sa précision et sa puissance de synthèse ordinaires, des résultats épars dans des œuvres de tout ordre, nous voyons comment la logique du sentiment, maîtresse absolue d'abord dans tous les domaines, recule parfois rapidement, parfois lentement devant la logique rationnelle, qui se constitue par l'accumulation d'expériences incontestées. C'est ce qui s'est produit parmi les exégètes et les théologiens protestants. Kant, à ce point de vue, est caractéristique, par la situation qu'il a prise, comme par l'influence qu'il a exercée sur les théologiens et les philosophes dont les travaux ont porté sur l'histoire des religions. Il conserve ce qu'il croit essentiel du christianisme, mais non sous forme intellectuelle

ou démonstrative [1], et règle sa pensée, historique ou scientifique, par les principes de contradiction et de causalité. Après lui, on procède de même et, l'action de la philosophie hégélienne du devenir aidant, on s'efforce de laisser au sentiment religieux ce qui n'est pas objet d'observation, directe ou indirecte, tandis qu'on soumet aux règles de la logique rationnelle et de la critique historique, tout ce que leur subordonnent les hommes dont les travaux sont strictement positifs. Aussi nous est-il venu, de ce côté, bon nombre d'œuvres dont nous pouvons accepter la plupart des conclusions. A leur tour les catholiqnes, sous la direction de Léon XIII, sont entrés dans cette voie et nous avons eu, depuis douze ans, mainte occasion de signaler, ici même, des travaux qui méritaient d'être retenus par des historiens et des savants.

De leur côté, Voltaire et Rousseau avaient préparé cette évolution, en parlant d'une religion naturelle, c'est-à-dire de croyances qui se trouvent chez tous les hommes et dont il est capital, par cela même, de saisir l'expression la plus exacte et la plus élevée. Les éclectiques reprirent cette conception : la religion, à leur sens, fut pour le peuple ce que la philosophie devait être pour les hommes d'esprit cultivé et réfléchi. Les Idéologues, spécialement Condorcet, Cabanis, Fauriel, Benjamin Constant, adoptant la doctrine de Descartes, de Pascal, de Turgot, sur la perfectibilité de l'esprit humain, se trouvaient obligés de connaître exactement le passé pour prévoir l'avenir, de distinguer tout au moins l'exposition de ce qu'avaient pensé leurs prédécesseurs de ce qu'ils estimaient devoir penser eux-mêmes.

De plus en plus, les historiens s'appliquaient à découvrir ce qu'avaient fait, senti ou pensé les hommes d'autrefois. Par suite des progrès de la philologie, la mythologie comparée, avec Ottfried Müller, A. Kuhn, Max Müller, E. Burnouf, Darmesteter, Bréal, Bergaigne, etc., prenait une grande extension et enseignait comment il convient d'aborder l'étude de certaines religions. Les psychologues, qui ont cru nécessaire de recourir à l'observation externe comme à l'observation interne, ont été conduits à rechercher ce que pensent, sentent et veulent les sauvages et les hommes qui, dans le passé, ont, comme eux, organisé religieusement la vie familiale et sociale. Et ceux d'entre eux qui, partisans de l'évolution, ont entrepris d'expliquer ou de comprendre les formes supérieures et conscientes par les formes inférieures et inconscientes, ont dû, comme les défenseurs de la perfectibilité, rechercher aussi exactement que possible, ce qui a été ou ce qui est actuellement encore, dans ce domaine spécial qui appartient aux historiens des religions [2].

1. Nous demandons la permission de renvoyer le lecteur, pour cette affirmation qui nous semble d'une importance capitale et pour celles qui suivent, à l'*Avant-Propos* de la 2e édition de la *Critique de la Raison pratique* et à l'*Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales.*

2. S'il s'agissait d'une étude complète, il faudrait tenir compte des sociologues, des folkloristes et des anthropologistes.

Dès lors il était assez rationnel que ce domaine, inexploré pendant longtemps, attirât de plus en plus l'attention des chercheurs et que les croyants fussent obligés eux-mêmes, pour défendre ou justifier leurs doctrines, de prendre les méthodes et d'accepter les conclusions scientifiques, puis de travailler, à leur tour, à enrichir l'histoire, ainsi entendue, d'acquisitions nouvelles.

A Chicago, le célèbre Parlement des Religions, dont M. Lucien Arréat a parlé avec impartialité et compétence dans la *Revue*, avait voulu faire l'unité religieuse pour combattre avec plus de succès l'irréligion sous toutes ses formes. En 1898, un catholique, l'abbé Charbonnel, auquel s'étaient joints des protestants et des juifs, essaya vainement d'organiser un congrès analogue pour l'Exposition de 1900. Ce fut la section religieuse de l'école des Hautes Études qui entreprit alors de faire, avec tous ceux qui, en notre pays, étaient soucieux d'étudier en toute impartialité les religions d'aujourd'hui comme celles d'autrefois, un congrès d'*histoire* des religions. Le succès en fut considérable. Il en a été de même du second congrès, qui s'est tenu cette année à Bâle, du 30 août au 2 septembre, avec 350 adhérents, dont 254 étaient présents.

Parmi eux ne figurait aucun adversaire des religions ou, tout au moins, aucun savant décidé à ne jamais se dispenser de faire prédominer la critique destructive sur l'exposition impartiale.

Mais il y avait des apologistes des religions révélées ou plus simplement de la religion, entendue en un sens qui rappelle les conceptions de Voltaire ou de Rousseau, ou encore celle qu'a tenté de faire prévaloir le congrès de Chicago. Ainsi le président Orelli, tout en disant que le congrès était neutre en matière religieuse et en proclamant bien venu celui-là même qui tiendrait la religion pour une manifestation pathologique, déclarait que celui-là seul « peut bien comprendre une religion qui porte en lui une religion vraiment vivante ». Le grand prêtre des Parsis, de Bombay, Rastamji Edulji Dustoor Peshotan Sanjana, affirmait, d'un côté, que la religion est la source de la morale, que la morale est une religion appliquée et pratique; de l'autre, que la religion des Parsis est purement monothéiste et qu'ils ne croient pas à l'existence d'un esprit mauvais en soi, mais prennent Ormuzd comme un symbole du mal qui est dans l'homme. Le missionnaire Berthoud montrait la transformation produite dans la religiosité des Ba-Ronga par l'introduction du christianisme. Le prêtre bouddhiste Kaikioku Watanabe, professeur à la Haute École bouddhique de Tokyo, désirait et annonçait presque l'union du bouddhisme et du christianisme. Le rabbin Tänzer insistait sur l'importance du judaïsme dans l'histoire du développement de l'humanité; le missionnaire de l'Islam à Londres, représentant de la Société Panislamique, Abdullah al-Mamoon Schraworthy, s'était proposé d'appeler l'attention sur l'esprit tolérant de l'Islam, établi par la conduite du Prophète à l'égard des chrétiens et d'Ali à l'égard des Parsis. Pour le professeur Schröder, il y a, chez tous les Ariens (Indo-Germains), la croyance à un être suprême,

récompensant le bon, punissant le méchant, auteur de la justice, de l'ordre et de la vérité, tandis que pour le professeur Deussen, les trois religions, brahmanisme, bouddhisme, christianisme, se complètent et ne sont que des formes diverses d'une seule et même religion. Le professeur Allan Menzies devait exposer ce qu'il y a de nouveau pour le christianisme dans l'histoire des religions. Elle est pour l'historien de l'Église, dit M. Jean Réville, une auxiliaire, non une concurrente ou une ennemie. Elle remplit, selon M. Furrer, le même office auprès du théologien.

Il n'y a rien d'étonnant d'ailleurs à ce que des représentants des religions existantes, comme il y en avait bon nombre parmi les membres du Congrès, se souviennent de leur caractère officiel. Ce qui est à noter, c'est, autant qu'il est possible d'en juger quand on n'a pas lu ou même entendu toutes les communications, le souci de la vérité historique, qui permet à ceux dont les préoccupations ne sont en rien confessionnelles, de tirer profit des travaux mêmes dont les tendances sont apologétiques. Il ne s'agit, dit le Président Orelli, ni de créer une religion nouvelle, ni de discourir ou de discuter sur la puissance divine qui domine tous les hommes, mais d'*étudier les sentiments qui se trouvent dans le cœur humain*. Pour le croyant lui-même, dit M. Albert Réville, *la recherche de la vérité est le meilleur et le plus sûr moyen d'arriver à Dieu*. M. Jean Réville veut qu'on recoure à l'histoire des religions pour faire celle de l'Église, à l'observation psychologique et anthropologique des sauvages ou des demi-civilisés nouvellement convertis, pour expliquer la propagation du christianisme dans le monde romain et chez les Barbares. M. Furrer estime que, sans l'histoire des religions, le théologien lui-même ne peut établir la supériorité du christianisme.

II

Les Mémoires analysés ou lus rentrent dans les huit sections entre lesquelles s'était partagé le Congrès : I. Religions des peuples à l'état de nature, y compris les Péruviens et les Mexicains ; II. Religions des Chinois et des Japonais ; III. Religion des Égyptiens ; IV. Religions des Sémites ; V. Religions de l'Inde et de l'Iran ; VI. Religions des Grecs et des Romains ; VII. Religions des Germains, des Celtes, des Slaves et des Hongrois ; VIII. Religion chrétienne.

Les communications relatives à la première section relèvent de la psychologie presque autant que de l'histoire des religions. Le professeur Dieterich a soulevé la question de méthode. Il faut, dit-il, employer la psychologie, l'étude des peuples et des races, la philosophie pour faire l'histoire des religions. Toutefois il préfère interpréter et examiner les coutumes populaires, parce qu'elles persistent lorsque la croyance disparaît et que, par elle, nous pouvons remonter à la forme primitive de la pensée religieuse. Deux grosses objections pourraient

être faites en plus d'un cas à cette façon de procéder. D'abord il faudrait établir que les coutumes sont elles-mêmes le résultat des croyances; puis, qu'elles se sont transmises sans altération. M. Clermont-Ganneau n'a-t-il pas soutenu que la légende d'Hercule enfant, étranglant les serpents envoyés par Junon, provenait de ce que les Grecs avaient mal compris les figures égyptiennes d'Horus enfant, tenant deux vipères par le cou? Et Milchhœfer, que la Chimère a été imaginée par les Grecs, d'après des intailles crétoises où sont fort maladroitement juxtaposés trois animaux? Quoi qu'il en soit d'ailleurs, il y aurait bon nombre de faits à retenir pour le psychologue qui n'admettrait pas, en son ensemble, la synthèse de Dieterich. Au mystère de la naissance et de la mort, s'est joint en tout temps et en tout pays la croyance que la terre est la mère de tous les vivants, que nous en venons et que nous y retournons pour revenir ensuite à l'existence : le culte de la Terre Mère expliquerait ainsi une foule de coutumes, enterrement des petits enfants quand on brûle les hommes faits, dépôt sur la terre de l'enfant à sa naissance ou de l'homme au moment de sa mort, pratiques superstitieuses pour déterminer quel ancêtre reparaît dans l'enfant, terreur produite par la privation de sépulture, etc.

Le Professeur Nieuwenhuis, de Leyde, a longtemps vécu à Bornéo. Au milieu de populations en général musulmanes, il a observé les Bahau-Dajaks encore païens et, ayant assisté à la construction d'une maison, il s'est rendu compte, par le rite qui l'accompagne, prise d'auspices, sacrifice de porcs et de coqs, prières, etc., de leurs croyances qui rappellent le monde antique et les Malais Polynésiens. Ils admettent un grand nombre d'esprits, bons et mauvais, qui habitent dans la terre et dans l'air. Pour connaitre leurs volontés, pour se rendre les bons favorables et surtout pour apaiser les méchants, ils accomplissent les cérémonies religieuses qui rendent si longue la construction d'une maison, mais qui seules peuvent en assurer la tranquille possession.

Des rapprochements entre ces croyances, celles des Malais et celles des peuples dont Fustel de Coulanges s'est occupé dans la *Cité antique*, faut-il inférer l'unité de la race humaine? C'est ce que n'admettrait pas le D[r] Paul Sarasin, de Bâle, qui est un explorateur et un savant. Son mémoire comprenait deux parties distinctes : dans l'une, il soutenait qu'il y a des formes inférieures de l'humanité distinctes au moral et au physique des formes supérieures, de petite taille et ayant tantôt la chevelure complète, tantôt disposée en petites touffes. A cette première partie d'une valeur contestée, il en joignait une seconde où, d'après ses observations personnelles, il nous entretenait des Veddas qui habitent à l'intérieur de Ceylan. Ils vivent comme des bêtes, disent leurs voisins, dans leurs vieilles forêts et selon leurs anciennes coutumes, sans avoir, depuis des siècles, rien emprunté aux peuplades plus civilisées qui les entourent. Au point de vue intellectuel, on ne trouve chez eux aucune trace de réceptivité ou

de productivité intellectuelles; ils ont une langue, mais ne savent pas compter. Au point de vue moral, ils sont passionnés pour leur liberté et leur propriété, ils ont une haute idée de leur valeur personnelle; ils détestent le mensonge, sont hospitaliers et reconnaissants. Là même où ils ont des Musulmans pour voisins, ils tiennent la monogamie en grand honneur. Au point de vue religieux, ils n'ont qu'une notion très obscure de la survivance de l'âme pendant quelque temps au lieu même de la mort. Ils ne conçoivent, selon M. Paul Sarasin, aucune idée d'un être suprême; ils ne se posent de questions ni sur la mort ni sur une vie qui la suivrait. Ce sont des athées ou plutôt des agnostiques.

C'est à une conclusion absolument opposée et tendant à justifier la définition de Quatrefages, qui fait de l'homme un animal religieux, qu'aboutissent Allégret et Schröder. Le premier a observé les Fân ou Pahouin anthropophages de la famille Bantou. Avec leurs pratiques fétichistes, il trouve des croyances bien supérieures, quoiqu'ils n'aient subi aucune influence européenne. Ils admettent un être supérieur, Nzame, tout-puissant, souverain juge, Roi des rois, Père de la vie, qui vivait autrefois avec les hommes, mais qui les a abandonnés à cause de leur esprit de désobéissance.

Pour Schröder, on ne peut ramener à deux sources, adoration des esprits, adoration des forces de la nature, toutes les religions. Car non seulement chez les anciens Ariens, ancêtres des Indiens, des Perses, des Grecs et des Romains, des Slaves, des Celtes, mais encore chez un grand nombre de peuples primitifs, on rencontre la croyance à un être souverainement bon auquel on rapporte la justice, l'ordre et la vérité.

M. Berthoud, qui a vécu parmi les Ba-Ronga, Bantous de la côte orientale d'Afrique, a signalé chez eux, avant leur conversion, le culte des ancêtres, sous forme de prières et d'offrandes à l'esprit du père de famille défunt, qui pourrait les faire mourir ou leur nuire. M. Jean Réville, pour qui l'on doit faire appel à l'étude des religions dites des non-civilisés pour éclairer la psychologie des phénomènes religieux dans les milieux simples et populaires, pour qui tout missionnaire devrait, par conséquent, recevoir une culture scientifique appropriée, a signalé, en faisant appel aux *Idées religieuses des Hovas*, du missionnaire Mondain, des survivances païennes, des combinaisons de croyances mi-chrétiennes, mi-païennes, des transformations analogues à celles qui se produisirent aux premiers temps du christianisme. Et la méthode dont usait fréquemment Renan a paru, aux théologiens, bonne et propre à renseigner sur le présent et sur le passé.

Les communications à la septième section, *Polythéisme des anciens Hongrois* de Kohlbach, *Passé et survivances druidiques en Rauracie* de O'Radiguet; celles de M. Guimet, qui voit dans le Tao de Lao-tse l'âme universelle, le Brahmen neutre d'où sortent et où retournent les âmes, de Schulze sur le rôle de la magie dans la vie chinoise (2e sec-

tion); de Zapletal sur le *Koheleth*, qui ne serait pas hostile à l'immortalité, mais n'y ferait pas rentrer l'idée moderne de rémunération (4e section), offrent encore des réflexions ou des faits dont le psychologue doit tenir compte.

C'est une conception *psychologique* qui est à la base de la systématisation présentée par le Professeur Deussen. S'il voit dans le brahmanisme, le bouddhisme et le christianisme trois religions qui se complètent, c'est que la première, cherchant la délivrance dans l'affranchissement de l'erreur par la connaissance que le monde est une illusion, travaille au changement de l'intelligence, tandis que la seconde travaille à celui du sentiment, en se proposant d'obtenir la délivrance de la douleur par la suppression des désirs et que la troisième veut changer la volonté, en la recréant pour se délivrer du péché. C'est enfin que l'homme est tout à la fois un être qui connaît, sent et veut.

On devrait encore consulter, au point de vue psychologique, les Mémoires de Wünsch sur la magie antique; de Kessler sur le problème mandaïque par rapport à l'histoire des religions; de Westphal sur la persistance du culte de Mithra dans le Folklore; du Dr Führer, sur les opinions et les cérémonies religieuses des Phansigârs; du grand-prêtre des Parsis sur l'interprétation monothéiste de l'Avesta; de Dieterich sur le rite des mains enveloppées; de Paul Alphandéry sur le prophétisme dans les sectes latines antérieures au Joachimisme, etc.

Pour l'histoire de la philosophie, il faut mentionner les lectures de Kaikioku Watanabé, qui signale le grand rôle joué aujourd'hui par le confucianisme au Japon, où le taoisme sert comme étude philosophique et classique; de M. Guimet sur Lao-tse et son livre sacré, le Tao-te-king; de M. Huart sur l'auteur du *Livre de la Création et de l'Histoire*, qui, au xe siècle, croit en bon musulman aux miracles, mais s'efforce de les interpréter rationnellement et par suite de ramener le surnaturel au naturel; de M. François Picavet sur les deux directions de l'exégèse et de la théologie catholiques que représentent au xiiie siècle saint Thomas et Roger Bacon, où il a été montré que Roger Bacon, dont une bonne partie de l'activité s'est employée à faire servir les langues, les sciences et la philosophie aux progrès de la religion et de l'Église, est aussi original par ce côté qu'il l'est, de l'aveu de tous, pour les sciences et les théories scientifiques.

On sait combien le Manichéisme, au temps de Bayle et de Leibnitz, occupait les philosophes qui le défendaient ou l'attaquaient avec une ardeur égale à celle des théologiens contemporains de saint Augustin. Jusqu'à ces dernières années, les doctrines de Mani, comme celles d'Arius, ne nous étaient guère connues que par ses adversaires. En 1902, le professeur Grünwedel découvrit, dans le Turkestan chinois, des manuscrits en langue persique, que l'on estime être des écrits de Mani. De cette découverte, le professeur Kessler a conclu que le manichéisme formait une religion originale, comparable au boud-

dhisme, au christianisme et à l'islamisme, se développant en Occident, dans le Nord de l'Afrique, surtout en Orient, et dominant dans le Turkestan, d'où il s'est propagé en Chine, comme nous le montre aussi la communication, d'après des sources bouddhiques, de Kaikioku Watanabé sur les Mouni chinois, que l'on a de bonnes raisons d'identifier avec les Manichéens.

Enfin, pour terminer, je citerai quelques communications qui ont rapport à l'histoire des idées générales. Mahler a cherché, dans le cours et les phases de la lune, l'origine babylonienne du sabbat et des fêtes chez les Anciens Israélites. M. Théodore Reinach a soutenu que le Pentateuque, sous sa forme actuelle, n'est pas antérieur à la première partie du IIIe siècle avant notre ère. Weber a parlé du lamaïsme et nié que les couvents thibétains conservent le bouddhisme sous sa forme la plus pure.

FRANÇOIS PICAVET.

REVUE GÉNÉRALE

LA MÉMOIRE AFFECTIVE

SPENCER, *Principes de Psychologie*, tr. fr., t. I, 1re partie, ch. VI. — BAIN, *Émotions et volonté*, ch. V. — W. JAMES, *Psychology*, II, p. 474-5. — HÖFFDING, *Essai d'une psychologie fondée sur l'expérience*, tr. fr., p. 321-2. — RIBOT, *Psychologie des sentiments*, 1re partie, ch. XI, et *Revue philosophique*, octobre 1894. — PILLON, La Mémoire affective (*Revue philosophique*, février 1901). — Mauxion, La vraie mémoire affective (*ibid.*). — PAULHAN, *La fonction de la mémoire et le souvenir affectif*, Paris, F. Alcan, 1904. — DAURIAC, *Essai sur l'esprit musical*, p. 275 et suiv., Paris, F. Alcan, 1904.

La question de la mémoire affective, incidemment soulevée par Bain, Spencer et James, a été véritablement posée pour la première fois, étudiée à part, traitée d'une façon approfondie et précise, explicite et nette, par M. Ribot. Dès lors, ouverte, classée, mise à l'ordre du jour, elle a bénéficié du surcroît d'attention qui s'attache aux questions nouvelles; on a montré autant d'empressement et d'ardeur à la discuter et à la résoudre qu'on en avait mis peu à la découvrir, elle a paru éclaircie, ou abondamment informée, au lendemain du jour où elle s'est posée. Le moment est venu d'en reprendre l'étude, pour enregistrer et classer les résultats obtenus, pour démêler les faits sur lesquels les observateurs tombent d'accord à travers la diversité des interprétations qu'ils en donnent. La difficulté ou la complexité d'un problème apparait au moment où la discussion s'en empare et où les explications commencent. Nous allons voir que l'accord n'est fait sur aucun des points de la mémoire affective, ni sur son existence, ni sur sa nature, ni sur sa valeur, que par sa valeur on entende sa fidélité ou sa portée.

Le terme même de mémoire affective est ou a paru deux fois équivoque. On ne s'entend ni sur ce qui est affectif et ce qui ne l'est pas, ni sur ce qu'est la mémoire elle-même. L'objet ou le contenu, la nature ou la forme particulière de la mémoire affective sont également en question.

I. — *Matière ou objet de la mémoire affective.* — Selon M. Ribot, la *matière* de la mémoire affective se compose « des images dérivant de l'olfaction, de la gustation, des sensations internes, des plaisirs et douleurs, et des émotions en général ». Selon M. Mauxion, cette énumération pèche par excès; il faut distinguer la mémoire des « sensations » et celle des « sentiments ». M. Mauxion écarte la seconde; il a du moins une façon de la concevoir qui revient à la nier. Quant à la

première, il remarque qu'elle ne se rencontre jamais à l'état pur. Il y a sans doute des sensations éminemment affectives, comme celles de l'odorat, mais ces sensations ne laissent pas de renfermer un élément représentatif. « Dans la sensation restaurée, comme dans la sensation originale, l'affection est donnée *dans* et *avec* la représentation. » Il n'y a donc pas de « mémoire affective distincte ». L'observation est juste, mais la conclusion forcée. Il est clair que la mémoire affective n'est ni ne saurait être absolument pure, mais pourquoi voudrait-on qu'elle le fût, quand on n'exige pas que la mémoire intellectuelle le soit, quand on constate qu'elle ne l'est jamais? Pour ne pouvoir être *séparées*, les mémoires affective et intellectuelle n'en sont pas moins *distinctes*. Tout fait psychique a deux aspects : l'un, émotionnel, l'autre, mental. Le timbre de la voix, la ligne de la bouche sont des *perceptions*, et peuvent, à la rigueur, être envisagés exclusivement comme tels ; mais ces perceptions ont aussi une valeur *émotive*, et c'est de ce point de vue que le poète les interprète et en parle :

Comment fais-tu les grands amours,
Petite ligne de la bouche?

Alors même qu'on se laisse prendre à la fois par la perception et par l'émotion, qu'on saisit l'une dans l'autre, ou l'une par l'autre, on ne les confond pas pour cela. Pour avoir le droit de distinguer les faits psychiques, il n'est donc pas nécessaire que j'aie le pouvoir de les isoler. Il semble qu'il y ait chez les psychologues en général une tendance excessive à faire de *l'existence à part* de la mémoire affective une condition de son *existence* même, ou de sa réalité.

Je suis d'ailleurs d'accord avec M. Mauxion pour demander qu'on distingue dans la mémoire affective une mémoire *sensuelle* ou *sensorielle* et une *mémoire sentimentale*, lesquelles ne s'acompagnent pas toujours; mais ce n'est là qu'une division du sujet; ce n'est point une façon nouvelle de le poser et de l'entendre.

Pour conclure, la définition de la mémoire affective *d'après son objet* n'a pas, et ne saurait peut-être avoir, toute la netteté désirable. Cette mémoire, en effet, est caractérisée moins par la nature des faits sur lesquels elle porte que par la réaction particulière qu'ils provoquent; au lieu d'analyser les éléments particuliers dont elle se compose, on doit considérer plutôt sa forme ou son tour spécial. Disons donc seulement, avec Fromentin, que la mémoire affective est une « mémoire spéciale, assez peu sensible aux faits, mais d'une aptitude singulière à se pénétrer des impressions ». (*Dominique*.)

II. *Critériologie de la mémoire en général, et de la mémoire affective en particulier.* — Une autre question se pose. Selon M. Paulhan, la difficulté est de savoir, non pas s'il y a des faits affectifs qui se conservent en nous, mais à quelle condition la conservation de tels faits peut s'appeler mémoire. Comment pourrait-on s'entendre sur la mémoire affective, si on ne s'entend pas sur la mémoire elle-même?

Commençons donc par définir la mémoire en général. Elle n'est pas la simple rétention ou conservation des faits psychiques. S'imprégner du passé, en vivre, le mêler à ses perceptions, le fondre en elles, ne pas le distinguer du présent, ce n'est pas se souvenir. Dans le cours de notre vie, bien des perceptions et émotions glissent sur nous, sans nous, atteindre, et disparaissent sans laisser de traces : quelques autres, au contraire, nous marquent à jamais, se déposent profondément en nous et forment désormais la substance et la trame de notre moi : ni les unes ni les autres ne sont des souvenirs. L'excès comme le défaut d'organisation empêche la mémoire. Je ne dis pas que je me souviens de telle vérité depuis longtemps acquise, mais que je la *sais*, que je me souviens d'une affection cimentée par les années, mais que je l'*éprouve*. Mais si « une de mes opinions d'autrefois », qui n'est plus aujourd'hui la mienne, « me revient à l'esprit, je verrai dans cette résurrection un fait de mémoire »; si une émotion d'attendrissement renaît en moi, à la pensée d'une personne que j'ai cessé d'aimer, je dirai que je suis ému de souvenir. La mémoire suppose donc l'oubli, et elle ne va pas sans un contraste senti entre la situation psychologique présente et l'état renouvelé. La mémoire n'est pas un enrichissement, un gain; elle est une perte qu'on répare, un recouvrement, bien plus, un recouvrement qui a quelque chose d'inattendu, d'inespéré. De là peut-être en partie (c'est moi qui l'ajoute) le charme du souvenir. On ne jouit pas en effet toujours d'une fortune assise, mais on est toujours sensible aux faveurs du sort, aux aubaines. — Cette conception de la mémoire se rattache à la théorie générale de M. Paulhan. L'esprit est une systématisation, ou, si l'on veut, une combinaison des faits psychiques; les éléments qui restent en dehors de la combinaison psychologique présente, mais qui ne sont pas cependant perdus, anéantis pour cela, qui demeurent disponibles pour les combinaisons futures, forment la matière du souvenir.

Qu'y-a-t-il à tirer de là en ce qui concerne la mémoire affective? Rien qui ne lui soit d'ailleurs commun avec la mémoire intellectuelle, mais ceci, qui peut paraître paradoxal et osé : c'est qu'elle est d'autant plus parfaite, en tant que mémoire, qu'elle est plus accidentelle, plus superficielle, plus étrangère à la personnalité, plus en désaccord avec elle. En citant tout à l'heure M. Paulhan, j'ai atténué, trahi sa pensée. Je la rétablis et lui rends toute son exagération et son audace. « Une de mes opinions d'autrefois me revient à l'esprit. Si je la tiens pour fausse, je verrai dans cette résurrection un fait de mémoire; si je la tiens encore pour vraie, elle me paraîtra plutôt un acte d'intelligence, d'imagination ou de réflexion ». La vraie mémoire est donc celle dont on s'étonne. La vraie mémoire intellectuelle est celle qui fait dire : c'est pourtant moi qui ai pensé cela! et la vraie mémoire affective, celle qui fait qu'on s'écrie : c'est pourtant moi qui ai éprouvé cela!

Le critère de la mémoire proposé ici est tout justement le contraire

de celui qu'adopte M. Mauxion. La « vraie mémoire affective » est, pour ce dernier, celle qui est si profonde qu'on ne la remarque plus en soi, qu'on n'en a plus et qu'on n'en peut plus avoir conscience. Après cela, il peut paraître étrange que M. Paulhan approuve presque l'opinion de M. Mauxion. Cela pourtant s'explique. Les deux philosophes distinguent les mêmes choses; il n'y a entre eux qu'une différence de langage. L'un appelle mémoire affective fausse celle que l'autre appelle vraie, et inversement. Il suffit de s'entendre. Mais, tout en accordant que les définitions de mots sont libres, incontestables, on jugera peut-être que celle que MM. Mauxion et Paulhan sont un peu déconcertantes, arbitraires et forcées. N'est-on pas averti par la violence qu'elles font à la langue et à l'usage, c'est-à-dire aux habitudes de la pensée commune, qu'elles pourraient être également étroites, et répondre seulement à un côté des choses?

Selon M. Ribot, le critère de la mémoire en général, et de la mémoire affective en particulier, doit être cherché ailleurs, à savoir dans les circonstances qui accompagnent le réveil des souvenirs. Il n'est point l'étonnement causé par ce réveil, il ne jaillit point du contraste du souvenir et de la perception; il est l'indépendance du souvenir, la propriété qu'il a de renaître de lui-même, sans être provoqué par une sensation. Le problème de la mémoire affective se pose donc ainsi : Les images affectives peuvent-elles, comme les représentatives, « renaître dans la conscience, spontanément et à volonté, indépendamment de tout événement actuel qui les provoque [1] »? Même si on l'accorde, le problème n'est pas encore résolu, car ou les images affectives renaissent et sont évoquées *directement*, en dehors de toutes images représentatives, ou elles se présentent toujours et ne peuvent se présenter qu'accompagnées d'images représentatives, et, dans la dernière hypothèse, il faut savoir si on ne prend pas le souvenir des circonstances qui ont accompagné l'émotion pour le souvenir de l'émotion elle-même, ce qui constituerait la mémoire affective, que M. Ribot appelle *fausse et abstraite* [2].

Distinguons donc les cas. Tantôt le souvenir affectif se réveille spontanément, en l'absence de toute représentation, mais il est alors

1. M. Dauriac adopte ce point de vue, et en montre la justesse. « On peut douter, dit-il, qu'il y ait une mémoire affective. La perception qui recommence et que l'on reconnaît a beau s'accompagner d'un souvenir, elle n'est pas un souvenir. Se rappeler devant l'Obélisque qu'on l'a déjà vu, pendant qu'on le regarde, c'est le reconnaître en le revoyant. Le reconnaître sans être devant lui, c'est se le rappeler. Voilà le souvenir. Son criterium est l'absence réelle de l'objet, d'où l'on conclut à sa présence fictive ». (*Essai sur l'esprit musical.*)

2. Citons encore M. Dauriac : « Si nous cherchons aux faits de mémoire affective un criterium semblable à ceux de la mémoire intellectuelle, nous chercherons en vain. Sachons nous contenter d'un autre criterium... Un état affectif se produit en nous sans cause apparente. Nous le reconnaissons : fait de mémoire. C'est lui que nous reconnaissons, et non pas les circonstances de son apparition première, puisque, ces circonstances, nous les cherchons longtemps sans les trouver : fait de mémoire affective. »

vague, fuyant, insaisissable. Tantôt, et le plus souvent, il se présente avec un cortège d'images représentatives, et alors ou il paraît à la suite de ces images, et semble suggéré par elles, ou il les précède, les suscite et les provoque.

Le premier cas est rare, et pourra être contesté. Voici pourtant une observation qui y rentre, et me paraît assez nette. J'oublie très aisément et de façon complète l'intrigue, les personnages d'un roman, et j'en garde une impression vive, un souvenir charmé. Je ne me tromperais pas sur la nuance de l'émotion causée par une lecture ancienne, laquelle m'a causé un vide intellectuel complet. Les auteurs que je goûte le plus (G. Sand, Sainte-Beuve) sont ceux qui me donnent le moins de souvenirs, au sens représentatif du terme, et les impressions les plus fortes et les plus durables. Lorsque Montaigne déclare qu'il « était de nulle rétention, qu'il n'avait point de gardoire, que la mémoire lui manquait du tout », il est certain qu'il se vante et veut avoir la singularité ou la gloire d'être « excellent en oubliance », mais il faut bien que la vanterie ait de l'apparence, cache un fond de vérité; la mémoire dont Montaigne faisait fi était sans doute la mémoire intellectuelle, considérée par lui comme incompatible avec « la nouvelleté et la fraicheur » des impressions, et avec la mémoire des impressions, ou mémoire affective elle-même.

Le cas où la mémoire affective est mêlée de mémoire intellectuelle a donné lieu à maintes discussions. On conteste l'indépendance, la différence de nature de ces deux mémoires, on subordonne, on réduit la première à la seconde. On dénie à l'une la fidélité qu'on reconnait à l'autre.

Tout d'abord, il est admis par la majorité des psychologues, Bain, Spencer, James, Höffding (quoique ce ne soit ni une évidence de fait ni un principe nécessaire) que l'évocation volontaire ou la reviviscence spontanée des émotions est moins naturelle et moins aisée que celle des sensations [1] pour ne pas dire qu'elle n'est ni naturelle ni possible. De ce principe arbitraire ou de cette hypothèse gratuite on tire deux conséquences : 1° si les émotions peuvent être rappelées, ce n'est qu'à la suite et par l'intermédiaire des sensations auxquelles elles sont associées [2]; 2° lorsqu'elles sont ou paraissent ainsi rappelées, on peut

1. « Les émotions revivent moins facilement dans la mémoire que les sensations » (théorie de Spencer, résumée par Pillon). — « On évoque les représentations plus facilement que les sentiments qui s'y rattachent » (Höffding).

2. « Pour se reproduire avec un certain degré de vivacité, les émotions ont besoin d'être rappelées par le souvenir des circonstances dans lesquelles elles se sont autrefois produites, c'est-à-dire par les images des sensations auxquelles elles ont été associées » (th. de Spencer, résumée par Pillon). — « Le professeur Bain admet que les émotions, si on n'envisage que leur caractère propre, possèdent le minimum de reviviscence; mais qu'étant toujours incorporées aux sensations supérieures, elles possèdent la reviviscence des sensations visuelles et auditives » (W. James). — « Ce n'est que si l'on s'enfonce suffisamment dans ses souvenirs, si on les revit, que le sentiment peut être réveillé » (Höffding).

se demander si des émotions nouvelles ne sont pas ressenties dans des circonstances analogues aux émotions anciennes, et confondues avec ces dernières [1].

Ainsi se trouvent mises à la fois en question et déduites d'un même principe l'indépendance, la réalité et la fidélité de la mémoire effective. Or le principe invoqué n'est ni évident *a priori* ni expérimentalement établi. Il n'y a pas de raison pour que la mémoire appartienne aux faits représentatifs, non aux faits émotifs, ou plus naturellement aux uns qu'aux autres. Au contraire, comme il y a des tempéraments divers, à savoir ouverts aux impressions, fermés aux idées, indifférents aux faits, et inversement; il doit y avoir aussi des mémoires spéciales, affective et intellectuelle. C'est ce qu'on observe en effet, quoique le plus souvent, sinon toujours, ces deux mémoires se rencontrent ensemble, soit également, soit inégalement réparties.

Mais pour prouver qu'elles sont indépendantes, il suffit de montrer que l'une ne commande pas toujours et nécessairement l'autre, qu'elles sont tour à tour, et suivant les cas, *primaires* et dominantes. Or, comme le remarque M. Pillon, loin que le souvenir des faits précède toujours celui des impressions, et soit nécessaire pour le produire, c'est au contraire, dans bien des cas, le souvenir d'une émotion qui surgit d'abord et spontanément, et réveille *par contiguïté* le souvenir des circonstances dans lesquelles elle s'est produite, par *similarité* le souvenir d'autres faits qui l'entretiennent, la renforcent, l'illustrent. Même dans l'association que forment les sensations et les sentiments, le *primum movens*, le choc initial semble revenir, en droit et en fait, au sentiment. « L'appétition et l'émotion » seraient, « au fond de la mémoire, comme le ressort caché de l'association des états de conscience et comme le principal moyen de leur synthèse ». (Fouillée.) « Ce qui met en mouvement l'association des idées, selon Schopenhauer, c'est, en *dernière instance*, la volonté (ou le sentiment) « qui pousse l'intellect, son serviteur, à coordonner les pensées, dans la mesure de ses forces, à rappeler le semblable, le contemporain, à reconnaître les principes et les conséquences ». Sans être aussi systématique et absolu, sans faire dépendre toujours et dans tous les cas la mémoire représentative de la mémoire effective, M. Ribot dit aussi : « On ne peut douter que dans beaucoup de cas la cause de l'association ne se trouve dans une disposition affective, permanente ou momentanée ».

En résumé, si le souvenir des faits évoque celui des émotions,

1. « Nous pouvons produire, non des *souvenirs* du chagrin ou du ravissement que nous avons autrefois sentis, mais de *nouveaux* chagrins et de *nouveaux* ravissements, en évoquant une idée vive de la cause qui les a excités. La cause n'est plus maintenant qu'une idée, mais cette idée produit les mêmes irradiations organiques, ou presque les mêmes, qui furent produites par l'impression originale, de sorte que *l'émotion est de nouveau une réalité* (is again a reality) ». (W. James.)

provoquées par ces faits, assez souvent pour qu'on ait pu croire que celui-ci ne saurait être évoqué autrement (thèse de Bain, Spencer, James, Höffding), le souvenir des faits apparaît lui-même, au moins aussi souvent, comme suscité et dirigé par le cours d'une émotion renaissante (thèse de Schopenhauer, Fouillée, Ribot). Dès lors un esprit non prévenu admettra que ces deux formes du souvenir sont par nature distinctes, indépendantes, quoique liées l'une à l'autre, et se refusera à décréter que l'une est supérieure et antérieure à l'autre.

Ce n'est pas par leur ordre chronologique d'apparition, toujours incertain et douteux, mais par leur forme particulière d'apparition, par les lois spéciales qui président à leur évocation, que la mémoire intellectuelle et la mémoire affective se distinguent l'une de l'autre.

La mémoire affective tend à s'évoquer selon la loi de *totalisation* (Hamilton), elle ne veut rien sacrifier, rien omettre; elle est intégrale, pléonastique ou redondante; en outre, elle est ressaisie tout entière par le passé, elle en subit la hantise, elle le revit vraiment. La mémoire intellectuelle, au contraire, tend à s'évoquer selon la loi de *sélection* ou d'*intérêt* (James); elle est utilitaire, pratique, elle consent aux sacrifices nécessaires; en outre, elle n'est pas à ce point absorbée par le passé qu'elle s'y perde et en oublie le présent; elle implique la distinction nette du présent et du passé, la *reconnaissance* ou le sentiment du *déjà-vu*.

Les observations un peu détaillées sur la mémoire affective offrent toutes un trait commun, qui n'a pas été relevé comme il méritait de l'être : cette mémoire ne laisse rien échapper et rien perdre. Témoin cette femme (Ribot, obs. V) rappelant, sans en oublier une, ses émotions dans le salon d'attente d'un médecin : la sensation du tapis sous ses pieds, la vue de ce tapis « avec son semis de roses rouges et havane », le frémissement des branches d'arbres contre les vitres, l'atmosphère particulière, l'odeur de la pièce, tous les énervements de l'attente, son battement de cœur à l'arrivée du médecin. « Quand je suis entrée dans cette voie (de souvenirs), *il faut*, dit-elle, *que j'aille jusqu'au bout, en repassant par la série complète des états par lesquels j'ai passé. Je voudrais en éliminer que je ne le pourrais pas, j'en suis sûre.* » Témoin encore cette remarque de Daudet : « Les belles heures de notre vie, l'instant fugitif où l'on se dit, les larmes aux yeux; oh! que je suis bien! — Ces moments-là *nous frappent tellement que les moindres circonstances environnantes, le paysage, l'heure, tout se trouve pris dans le souvenir de notre bonheur*[1]. »

La mémoire affective n'a pas sans doute le privilège de la redondance. Telle mémoire représentative est aussi rabâcheuse. Toutefois, en règle générale, la raison dernière de l'évocation des souvenirs est le charme qui réside en eux, charme parfois mystérieux et étrange,

1. *Notes sur la vie.*

mais qu'il ne faut pas nier, parce qu'on ne peut le comprendre. Chateaubriand, après avoir raconté dans ses *Mémoires* de menus faits de son enfance, insignifiants en eux-mêmes et sans intérêt pour le lecteur, s'étonne lui-même de ces complaisances du souvenir et s'écrie : « Mais quel rapport ces choses ont-elles avec ma vie? — A mesure que la mémoire de mes privés amis, dit Montaigne, leur fournit la chose entière, ils reculent si avant leur narration que, si le conte est bon, ils en étouffent la bonté; s'il ne l'est pas, vous êtes à maudire ou l'heur de leur mémoire ou le malheur de leur jugement. J'ai vu des récits bien plaisants devenir très ennuyeux en la bouche d'un seigneur. — J'ai peur, ajoute Chateaubriand, d'être ce seigneur[1]. » Qu'est-ce à dire, sinon que de tels souvenirs ont une valeur émotive, un parfum de jeunesse, que le lecteur peut-être ne découvrira pas, sera incapable de saisir, mais qui est pour l'auteur d'un tel prix qu'il les laisse se dérouler entièrement et chanter en lui, si dépourvus qu'ils soient en eux-mêmes, et pour les autres, de sens et de portée. Ainsi la prolixité de la mémoire s'explique le plus souvent par le plaisir que nous prenons, d'une façon générale, à évoquer le passé, dans l'état d'indifférence où nous laisse le présent, et, en particulier, à évoquer un passé dont la valeur affective est demeurée entière et colore des événements en eux-mêmes insignifiants et vains. La mémoire affective se complaît donc en elle-même; de là sa plénitude, si heureusement désignée en français par ce mot : l'abondance de cœur. C'est là son originalité, sa marque, ce qui la distingue de la mémoire intellectuelle.

En même temps qu'elle est une évocation du passé tout entier, et dans tous ses détails, la mémoire affective est une évocation de ce passé si aiguë, si intense qu'elle fait l'effet d'une résurrection véritable, ou revêt un caractère d'hallucination. C'est ce que Sully Prudhomme a noté judicieusement, avec une particulière insistance : « Quand je me rappelle l'émotion que m'a causée l'entrée des Allemands dans Paris, *il m'est impossible de ne pas* en même temps et indivisément *éprouver cette émotion même*... Quand je me rappelle l'espèce d'affection que j'éprouvais dans mon enfance pour ma mère, *il m'est impossible de ne pas redevenir en quelque sorte enfant, dans le moment même où j'évoque ce souvenir* », et, enfin, se remémorant un amour trompé, lequel a depuis longtemps disparu de sa vie sans laisser de regret, l'auteur ajoute : « *Je suis tout surpris de sentir se renouveler en moi les mouvements de la passion juvénile et de la jalousie courroucée* », et il conclut en énonçant sous forme dubitative une loi très certaine : « J'en viens à me demander si *tout souvenir de sentiment ne revêt pas un caractère d'hallucination* ». Même remarque dans l'observation citée plus haut sur les angoisses causées par une visite médicale. « Tous les énervements de l'attente, je *les ressens comme autrefois,* se compliquant d'une appréhension intense de l'arrivée du

1. *Mémoires*, t. I, p. 90, éd. Biré.

médecin, appréhension qui se termine par un violent battement de cœur : le battement de cœur, *il m'est impossible de l'éviter.* » Ainsi, en résumé, se rappeler un sentiment, c'est l'éprouver à nouveau dans toute sa force ; c'est, à la lettre, le *ressentir*.

Tel est le caractère essentiel de la mémoire affective. Ce caractère est si saisissant qu'il n'a pas échappé à ceux mêmes qui nient l'existence de la mémoire affective, puisqu'ils partent précisément de ce caractère pour la nier. Ce qui le distingue, selon Spencer et James, les émotions des sensations, c'est que « les sensations peuvent être *idéales* sans cesser d'être distinctes », tandis que « les émotions ne sauraient être distinctes, sans être de nouveau réelles » (James). Remarque fort juste, mais d'où l'on peut tirer deux conclusions différentes, à savoir : ou que la mémoire affective n'existe qu'à l'état parfait, que pleine et entière, et « adéquate à l'impression originale » (Ribot), ce qui la rend très supérieure à la mémoire intellectuelle, laquelle ne va pas sans déchet, et paraît toujours effacée et pâle auprès de la perception présente, ou au contraire que la mémoire affective, par là même qu'elle se substitue aux états actuels, les fait reculer et pâlir, cesse d'être proprement une mémoire, ou devient une mémoire suspecte, je veux dire peut être interprétée comme une « émotion réelle » ou actuelle, « excitée par un objet idéal » (James). Lorsqu'on se souvient ou qu'on est censé se souvenir d'un sentiment de honte, de colère ou d'amour, il se peut, en effet, qu'on éprouve l'un de ces sentiments, à l'occasion du souvenir de faits qui sont de nature à déterminer en nous ces sentiments, et qui les ont en effet provoqués déjà, le sentiment qu'on éprouve alors étant en réalité nouveau, et seulement semblable ou analogue aux sentiments d'autrefois. L'objection ainsi portée contre l'existence de la mémoire affective est donc en réalité un doute élevé sur la fidélité ou l'authenticité de cette mémoire.

III. *Fidélité de la mémoire effective.* — Ce doute est-il fondé, ou au contraire tout hypothétique ou gratuit ? C'est la question que nous avons maintenant à examiner. Selon M. Ribot, elle ne peut être rigoureusement résolue. En effet, je puis vérifier si ma mémoire est exacte, lorsqu'il s'agit de représentations ; je n'ai pour cela qu'à me remettre en présence de l'objet représenté ; mais il n'en est pas de même s'il s'agit de sentiment ; le sentiment s'évanouit sans laisser de traces. Il est rare qu'un document, comme une lettre, permette de comparer la notation qu'on en a prise, sur le moment même, avec le souvenir qu'on en a gardé. Cela revient à dire que la vérification objective du souvenir est seule valable. Est-il donc vrai que le témoignage de la conscience soit, en principe et en fait, toujours récusable ? Les personnes habituées à tenir compte de leurs sentiments et à s'en rendre compte, sauront, je crois, au moins dans certains cas, démêler avec un peu d'attention et de flair, le canevas réel et les broderies fantaisistes de leurs souvenirs, et pourront dire avec précision, dans cet ordre, ce dont elles sont sûres et ce dont elles ne le sont pas.

Au reste, c'est à ceux qui mettent en doute la fidélité de la mémoire affective de donner leurs raisons, et de faire la preuve que cette mémoire est souvent infidèle et jamais sûre. — Nous ne nous arrêterons pas au doute hyperbolique de M. Mauxion. « Parfois, nous dit-il, l'émotion actuelle semble la copie fidèle de l'émotion autrefois ressentie : la mémoire d'une injure dont nous avons été autrefois victime fait bouillonner en nous la colère, et nous frémissons d'horreur au souvenir d'un grand danger que nous avons couru. Mais peut-être ma colère et mon effroi présents ne sont-ils *pas plus* le souvenir de ma fureur et de ma frayeur passées que le printemps actuel n'est un souvenir des printemps disparus ». Il n'y a pas lieu de s'arrêter en si beau chemin, et de laisser subsister aucune sorte de mémoire, intellectuelle ou affective. Qui m'assure, en effet, que mes souvenirs d'aujourd'hui soient mes idées d'autrefois revenues, et non pas des idées nouvelles, et entièrement différentes? Qui m'assure même, à la rigueur, que le soleil qui se lève aujourd'hui est bien le même qui s'est couché hier?

Au moins Höffding, qui tient la mémoire affective pour suspecte, en donne-t-il une raison, qui est que le sentiment actuel risque d'altérer, en s'y mêlant, le sentiment ancien qui se réveille en nous. La mémoire affective existerait donc, mais ne serait jamais pure. « Nous pouvons nous souvenir, dit James, d'avoir éprouvé du chagrin et du ravissement, mais non (toutefois exactement) *de la manière dont nous avons senti le chagrin et le ravissement.* » Cela revient à reconnaître la mémoire affective, en refusant d'en tenir compte. Attitude peu logique, car, si la mémoire affective est une synthèse d'éléments anciens et nouveaux, il est d'une philosophie paresseuse de ne pas tenter de dissocier ces éléments, et de déclarer *a priori* cette dissociation impossible. Si réelles que soient les illusions du souvenir affectif, il n'y a pas lieu de croire qu'elles sont fatales.

M. Pillon admet ces illusions, en reconnaît la fréquence, mais croit qu'elles peuvent être évitées. Il distingue deux sortes d'évocation de souvenir affectif, l'une volontaire, l'autre spontanée, et regarde la seconde comme fidèle. Le souvenir qui ne répond pas aux sollicitations de la volonté, mais se produit « par l'effet imprévu des lois de l'asso-

1. M. Dauriac, qui a subtilement agité toutes les difficultés dialectiques de notre sujet, énonce un doute, voisin de celui de M. Mauxion, et l'énonce en termes fort nets : « Quand nous reconnaissons un plaisir ou une douleur précédemment ressentis, est-ce le souvenir d'un état ancien qui reparaît, ou l'état ancien qui recommence? Et il ne faut pas dire que la question n'ait point de sens, comme si c'était la même chose, ou de faire deux fois la même chose, ou de ne la faire qu'une fois, et de se souvenir, par après, qu'on l'a faite! — Assurément, il est une différence. Et elle est loin d'être négligeable ». Nous ne contestons pas que la question posée ait un sens, nous admettons même qu'elle se pose; nous demandons seulement quelles raisons on a d'adopter la seconde hypothèse. Au reste M. Dauriac signale la difficulté, et passe. Elle intéresse sa virtuosité de logicien; elle ne trouble pas sa sérénité de psychologue.

ciation », lui paraît, en raison de son origine, devoir être inaltérable et pur. Mais M. Paulhan remarque que le souvenir affectif peut fort bien se déformer à notre insu, par le jeu de l'association (il ne se déforme même, selon nous, jamais autrement, car si la déformation était consciente et voulue, elle ne serait pas une erreur, mais un mensonge) et qu'ainsi l'automnésie ou spontanéité du souvenir affectif peut bien être une présomption, mais n'est pas une preuve de la fidélité de ce souvenir. Cette preuve doit être cherchée dans le fait que « l'impression affective (primaire) a été tenue à l'abri des causes de transformation », a survécu en nous, « étrangère à notre vie », et a reparu un beau jour, à l'improviste, « un peu comme ces objets » que le hasard « fait retrouver, enfermés dans quelque tiroir que personne n'ouvre ». La discordance des sentiments actuels et du sentiment remémoré serait donc la garantie, non sans doute absolue, mais pratiquement suffisante, de la fidélité du souvenir.

C'est là un indice qui n'est pas sans valeur, ce n'est pas pourtant un critérium, c'est-à-dire un caractère constant et nécessaire du souvenir fidèle. C'est même la moindre partie de la mémoire affective, je veux dire la moins intéressante, qui se trouve caractérisée ainsi. Que devient, en effet, dans la théorie de M. Paulhan, ce qu'on appelle proprement la mémoire du cœur? Les sentiments dont nous gardons religieusement le souvenir, ceux à la vérité desquels nous attachons le plus de prix, sont-ils donc pour nous les plus entachés de doute et d'erreur, étant ou risquant d'être déformés par le culte même qu'on leur rend, par le soin qu'on prend de les entretenir et de les raviver? La façon dont M. Paulhan admet et prouve la fidélité du souvenir affectif rappelle la réflexion morose de La Rochefoucauld sur la fidélité des sentiments eux-mêmes, et en particulier sur la constance en amour, laquelle ne serait possible, chez les gens intelligents, et en dehors des purs étourdis, qu'à la condition que l'amant découvre chaque jour dans l'amante des qualités nouvelles, et serait ainsi au fond une perpétuelle infidélité.

Évolution et transformations du souvenir affectif. — Mais il faut examiner et passer en revue les raisons particulières et précises qui font douter de la fidélité de la mémoire affective en général. Ces raisons se groupent autour de cette loi : la mémoire affective évolue, et partant se transforme, s'écarte de plus en plus de l'émotion première. Cette évolution peut être conçue de trois manières : comme une *imprégnation* (Mauxion), comme une *systématisation* (Paulhan), comme une *abstraction* (Ribot).

a. La mémoire affective peut être conçue comme un état obscur, profond, analogue à l'habitude; elle est alors comme une « disposition acquise de l'organisme », une *imprégnation*, et, du point de vue subjectif, comme une modalité, une forme du sentir, qui se mêle désormais à tous nos sentiments, à toutes nos idées, les colore, les anime, les suscite et les dirige, mais qui n'est pas elle-même sentie,

ou n'apparaît à la conscience qu'exceptionnellement, sous la forme originelle de l'émotion privilégiée qui l'a créée en nous. La mémoire affective, ainsi entendue, diffère naturellement de la mémoire représentative, et en particulier visuelle. « En effet les émotions reviviscentes apparaissent nettement comme des phénomènes actuels; à moins qu'il ne se produise une véritable hallucination, dont l'effet est alors de supprimer le sentiment de l'heure présente, elles ne sont guère susceptibles de cette illusion, qui rejette si facilement dans le passé les représentations visuelles, en vertu de leur caractère éminemment objectif et séparable. Telle est vraisemblablement la cause pour laquelle certains psychologues se refusent à admettre l'existence de la mémoire affective » (Mauxion). La théorie de l'imprégnation [1] réduit au minimum la transformation que peut subir le souvenir affectif. Cette théorie nous paraît juste, mais incomplète et étroite.

b. Selon M. Paulhan, « l'idéal du souvenir est un idéal très inférieur »; il n'est ni désirable ni normal que le souvenir affectif soit la reproduction exacte du sentiment jadis éprouvé, mais il convient qu'il soit, et il arrive qu'il est la transformation de ce sentiment, sa mise au point, son adaptation à notre vie présente, ou plutôt à l'ensemble de nos faits psychiques, constitués en système organisé et vivant. Les modes de transformation, pour ne pas dire de déformation, du souvenir affectif sont nombreux et divers. Il y a d'abord *intensification* du sentiment conservé. « O puissance des souvenirs! s'écrie Eugénie de Guérin. Ces choses mortes (les cahiers de son frère) me font, je crois, plus d'impression que de leur vivant, et *le ressentir est plus fort que le sentir.* » La « représentation des émotions, dit de même un des sujets de M. Ribot, est plus vive que l'émotion elle-même ». Il faut distinguer toutefois entre les émotions. Il semble que le souvenir des émotions agréables s'atténue, tandis que celui des émotions pénibles se renforce. C'est ce que confirme le cas souvent cité de Chateaubriand. « Dans le premier moment d'une offense, je la sens à peine; mais elle se grave dans ma mémoire; son souvenir, au lieu de décroître, s'augmente avec le temps. » Toutefois la règle n'a rien d'absolu; on peut admettre qu'il existe des caractères bien faits, chez lesquels le contraire se produise. Notons encore un cas fréquent, celui des peurs rétrospectives, plus fortes que celles qu'on avait ressenties au moment du danger. M. Paulhan rapproche et distingue de l'*intensification* la *purification* du souvenir affectif. Par là il entend l'élimination des éléments discordants de l'émotion, des circonstances qui, dans l'expérience primitive, la contrarient, la troublent, l'altèrent, et empêchent de la sentir comme il faudrait, ou au degré voulu. Il ne faut pas confondre avec la purification ainsi entendue l'*idéalisation* du souvenir. Celle-ci est un ennoblissement, un respect grandissant par le simple effet du temps. Ainsi s'explique la piété des veuves. *Major e longinquo reve-*

1. On en trouvera une bonne illustration, ou exemple, dans le roman d'Estaunié, intitulé *L'Empreinte*, et celui de Marcelle Tinayre : *La Maison du péché.*

rentia. Un esprit peu idéaliste, Restif de la Bretonne, a subi à sa manière cette magie de l'éloignement; il dit d'une de ses nombreuses amantes : « Je lui étais plus fidèle, absent, que lorsque je pouvais la voir et lui parler tous les jours. » L'élévation à l'universel et à l'absolu peut être aussi le principe de l'idéalisation des souvenirs. C'est ainsi que l'horreur d'une injustice personnelle subie, s'il faut en croire Rousseau, est devenue, chez lui, l'horreur de l'injustice en général.

Que le sentiment, plus que la perception, s'exalte, s'épure et s'idéalise par le souvenir, ce n'est pas seulement ce que l'expérience la plus commune atteste, c'est encore ce qu'on explique sans peine. Outre que la réduction (au sens de Taine) s'opère plus aisément sur l'image représentative que sur l'image affective, il arrive qu'au premier moment d'une émotion, on mette son amour-propre, sa fierté, ou tout autre sentiment, à ne pas la sentir, tout au moins à en arrêter l'expression, par là même à enrayer l'émotion elle-même, et que, par la suite, au contraire, l'émotion renaissant, on s'y laisse aller pleinement, avec abandon et sans crainte. Il faut de plus s'habituer à une émotion, s'y adapter, pour la ressentir dans toute sa force. Ces causes réunies font que le souvenir d'une émotion dépasse cette émotion même. En résumé la mémoire affective représente au juste un travail d'incubation et d'éclosion lentes du sentiment.

Ce qui semble montrer encore à quel point la mémoire affective est une construction de notre imagination, une synthèse de nos sentiments actuels et passés, c'est la diversité des réactions qu'elle provoque en nous. Ainsi on dit que le souvenir du malheur console et qu'il ravive la douleur, et contre la parole du Dante :

Il n'est pire misère
Qu'un souvenir heureux dans un jour de malheur,

Musset proteste et s'écrie :

Un souvenir heureux est peut-être sur terre
Plus vrai que le bonheur.

Il n'y a point là cependant de contradiction, « les deux façons de sentir sont également réelles ». Mais n'est-ce pas une preuve de la servilité, de la complaisance, j'allais dire du scepticisme radical et foncier de la mémoire affective, qu'elle se prête ainsi à toutes les interprétations, voire les plus contraires? Non, il faut voir seulement là ce fait que la mémoire affective peut subir la loi de la réfraction morale, peut se teindre de nos préoccupations présentes, ou au contraire refléter le passé, dégagé des altérations du présent. Bien plus, dans le rapprochement qui précède, nous saisissons et prenons en quelque sorte sur le fait la distinction de la mémoire affective pure, se suffisant à elle-même, ou recherchée et goûtée pour elle-même, et de la mémoire affective, provoquant un retour sur nous-mêmes et une comparaison avec notre état actuel. La première est l'évocation du passé sans plus;

la seconde est le passé interprété en fonction du présent. Soit une douleur. Le souvenir affectif pur de cette douleur en est le retour complet, la résurrection ;

Infandum, regina, jubes *renovare* dolorem.

La synthèse du souvenir de la souffrance passée et de la perception du bonheur présent est au contraire un état agréable : *meminisse juvabit*[1]. Le souvenir affectif est rarement pur; on voit pourtant qu'il peut l'être, et l'est quelquefois; c'est la possibilité, le droit à l'existence, bien plus, la réalité d'un tel souvenir que Musset proclame dans les vers cités.

En résumé, les transformations du souvenir affectif, qu'analyse M. Paulhan, ont beau être ordinaires et fréquentes; elles ne sont point nécessaires; elles ne sont pas inhérentes au souvenir lui-même, elles ne constituent pas sa nature; elles en sont des proliférations ou superfétations, des produits dérivés et parasitaires. Il est de la mémoire affective, comme de toute mémoire, mais à un plus haut degré : elle est pénétrée d'imagination, de réflexion et de raisonnement. Elle n'existe guère, mais on peut cependant la concevoir, et même on la rencontre, à l'état pur. C'est la seule conclusion que, selon nous, comportent les faits exposés par M. Paulhan.

c. M. Ribot admet une autre forme de l'évolution du souvenir affectif, à savoir le passage de ce souvenir de l'état concret à l'état abstrait. Pour expliquer ce qu'il faut entendre par un tel passage, M. Pillon rappelle une page de la *Psychologie des sentiments* sur l'abstraction et la généralisation des états affectifs, qu'il juge avec raison « de grande portée psychologique ». Mais il me semble que M. Ribot, appliqué à définir la mémoire affective, ait négligé de s'inspirer de ses propres principes; la mémoire affective lui paraît changer de nature en devenant abstraite, et se transformer en mémoire intellectuelle : la mémoire affective *abstraite* serait une mémoire affective *fausse*. Peut-être faut-il entendre que la mémoire affective est par nature *concrète*, c'est-à-dire particulière, complexe et intégrale, ou mieux encore

1. M. Pillon a très heureusement relevé et commenté un passage remarquable de la *Nouvelle Héloïse* où Rousseau oppose les *sentiments* que Saint-Preux éprouve en présence de Julie, revoyant avec elle les lieux témoins de leur amour, *sentiments amers*, puisque cet amour n'est plus, et les *sentiments remémorés* de leur amour ancien, qui l'assaillent en ce moment même, *sentiments délicieux*. « Rousseau n'a pas confondu l'émotion idéale avec l'émotion nouvelle causée par un objet idéal. Il savait que ces deux choses ne s'excluent pas l'une l'autre. Il marque leurs rapports. Il les montre différentes et opposées dans l'âme de Saint-Preux. A la première succède la seconde, au souvenir du sentiment délicieux de la joie et du bonheur d'autrefois, le sentiment actuel d'une affliction croissante, puis un sentiment de fureur et un sentiment de désespoir. Il est clair que ces sentiments nouveaux ne peuvent être allégués contre la réalité et la force du souvenir affectif, car ils la supposent, ils en sont les produits. » Il n'y a pas non plus *fusion* entre les sentiments nouveaux et le souvenir affectif, combinaison d'où naîtrait « une sorte de résultante émotionnelle ». Les deux états coexistent et demeurent distincts.

singulière, pour employer un terme latin qui a passé dans la langue précise de la logique, et que la mémoire affective *abstraite*, c'est-à-dire simplifiée, schématique et symbolique, mérite un autre nom, et doit s'appeler *habitude*, l'habitude étant une mémoire latente, virtuelle ou en puissance. La mémoire affective abstraite, de quelque façon qu'on la désigne, qu'on l'appelle *idée* ou *habitude*, a d'ailleurs une grande importance; c'est de souvenirs affectifs abstraits et généralisés, autrement dit de sentiments desséchés, mais susceptibles de refleurir et de reprendre vie, que sont faites par exemple nos vertus; le devoir est un sentiment à l'état abstrait; c'est une question peut-être oiseuse, en tout cas, secondaire, de savoir s'il faut l'appeler une idée ou une habitude, d'autant qu'il pourrait bien être l'un et l'autre, ou que les deux termes pourraient bien être synonymes.

En résumé, la mémoire affective, considérée, non plus en elle-même, dans sa nature propre, mais dans son évolution, ou se transforme en habitude, passe à l'état inconscient, ou se grossit d'éléments étrangers, s'altère, se dénature et fournit à l'imagination une matière, ou enfin se maintient dans sa pureté et son originalité primaire.

IV. *Portée de la mémoire affective.* — Les psychologues ne s'entendant pas sur la nature de la mémoire affective, ne s'entendront pas davantage sur son rôle et sa portée. Ils s'accordent à reconnaître que ce rôle est considérable, mais ils le définissent et l'interprètent diversement.

M. Ribot signale les inconvénients qui se produisent, quand cette mémoire vient à manquer. Les légers sont ceux sur lesquels les émotions glissent, sans laisser de souvenirs, et les vices ne sont peut-être que des légèretés. Les vicieux (ivrognes, prodigues, etc.) sont ceux qui recommencent toujours les mêmes fautes, ayant oublié les malheurs qu'elles leur ont attirés.

La sécheresse de cœur, la dureté se rattache plus directement encore à l'amnésie affective. « Le manque de sympathie, chez beaucoup d'hommes, n'est souvent que l'impossibilité de raviver le souvenir des maux dont ils ont souffert eux-mêmes, et par suite de les ressentir en autrui. » Mais il faut distinguer l'amnésie affective générale et les amnésies affectives particulières. Il se pourrait que l'ivrogne par exemple oubliât les maux qu'il s'attire parce qu'il se souvient trop des plaisirs qu'il se procure. Le vice proviendrait alors, non du défaut de mémoire affective en général, mais de la prédominance d'une mémoire affective particulière et unique. Nous avons tous nos émotions, partant nos souvenirs affectifs, propres, et c'est la prédominance de telle espèce de souvenirs qui fait les caractères ou types affectifs : les érotiques, les joyeux, les craintifs, les pessimistes ou optimistes, etc.

M. Pillon remarque que la mémoire affective est la condition de l'évolution des sentiments. L'expérience que nous acquérons dans l'ordre du sentiment, peut seule, si nous en gardons et ravivons le souvenir, modifier nos tendances affectives innées. Si cette expérience

ne modifie pas notre nature, elle la renforce et la développe. C'est ce qui explique que l'amour des parents pour les enfants est plus fort que celui des enfants pour les parents. « La mémoire des sentiments sans cesse éprouvés d'amour maternel et paternel est beaucoup plus riche en souvenirs affectifs, sans cesse ravivés, que celle des sentiments d'amour filial. » Si la mémoire affective explique l'évolution ou le progrès des sentiments, elle explique aussi l'esprit de conservation ou de tradition en général, et en particulier la persistance des croyances religieuses chez des hommes intellectuellement désabusés à cet égard, le sentiment étant d'une part plus intime, plus profond, plus puissant sur les âmes que les idées, de l'autre plus lent en ses acquisitions, moins souple, moins apte à se retourner. L'intelligence est, par comparaison, inconstante et mobile, le sentiment, stable et fidèle.

Les remarques de MM. Pillon et Ribot sur le rôle et la portée de la mémoire affective rentrent, comme on voit, dans la thèse générale du primat du sentiment sur l'intelligence ou plutôt la confirment, lui apportent des arguments nouveaux. De ce point de vue, on pourrait dire encore que c'est à la faveur de l'émotion que se forment toutes les impressions et par suite tous les souvenirs, que ces impressions aient avec l'émotion une relation éloignée (comme lorsque la lecture du *Traité de l'homme* de Descartes donnait à Malebranche des battements de cœur) ou qu'elles s'y rapportent directement. On pourrait faire ainsi rentrer dans la mémoire affective la mémoire tout entière. Mais c'est la mémoire affective en tant que telle, ou proprement dite, que nous avons à considérer.

Cette mémoire est-elle précieuse? Est-elle utile? Précieuse, elle l'est à coup sûr, en tant qu'elle sauve de l'oubli, nous conserve à jamais, et dans leur plénitude, ces moments de notre vie incomparables, uniques, qu'on appelle à bon droit *mémorables*, parce qu'auprès d'eux tout autre souvenir semble devoir s'effacer et disparaître. Il est des événements tragiques, poignants, qui nous remuent jusqu'au fond, nous soulèvent au-dessus de nous-mêmes, et nous marquent à jamais d'une empreinte ineffaçable. Le souvenir de l'émotion qu'ils causent en nous non seulement ne peut périr, mais encore ne peut s'atténuer et se réduire. Il laisse dans notre vie une trace lumineuse qui ne peut s'obscurcir ni s'éteindre. Tel est le « Souvenir » de Musset :

> Un jour, je fus aimé, j'aimais, elle était belle.
> J'enfouis ce trésor dans mon âme immortelle,
> Et je l'emporte à Dieu.

Telle est la nuit d'extase de Pascal, de Descartes, telle est, dans la vie de chaque homme, le souvenir d'une journée de fiançailles, d'une grande joie d'enfant. C'est la fonction propre de la mémoire affective d'éterniser de tels moments, de les garder intacts, de leur assurer une inaltérable jeunesse.

Mais il suit de là que la mémoire affective ne saurait, sans inconvénient et sans danger, prendre dans notre vie, une trop grande place.

Elle doit être réservée, si j'ose dire, aux émotions privilégiées ou d'élite; si elle enregistre les moindres joies et douleurs, elle devient importune, indiscrète et fâcheuse. Elle est de plus toujours obsédante, elle est une véritable hantise; on n'en peut goûter le charme sans en subir le despotisme et le joug. Elle arrête et suspend la pensée; elle détache du présent, y rend impropre, en engendre le dégoût. La voix du passé est comme le chant des sirènes; l'homme avisé, l'homme qui veut vivre, doit se boucher les oreilles pour ne pas l'entendre. M. Paulhan, dans un chapitre de son livre, étudie, sous le nom d'« utilisation du souvenir affectif », la mnémotechnie affective. Mais l'art d'oublier ses émotions n'est pas moins précieux que celui de s'en souvenir, ou plutôt il n'y a, il ne devrait y avoir qu'un art, lequel, je le crains, ne s'enseigne pas, celui de se souvenir et d'oublier *quand il faut*.

J'ai l'humiliation d'avouer qu'étudiant, dans cette *Revue*, la pudeur, j'ai passé à côté de ce qui m'en parait aujourd'hui le principe, faute d'avoir réfléchi aux conditions et aux lois de la mémoire affective. La pudeur, dans tout ordre de sentiment, consiste, en effet, à chasser de sa pensée les images ou souvenirs déplacés, ou plutôt à n'avoir point de tels souvenirs, à être naturellement à l'abri de toute obsession ou hantise de la mémoire affective, dans ce qu'elle a d'inconvenant, de ridicule, de vain ou de repoussant. Il est à noter que dans l'ordre affectif, l'oubli, comme le souvenir, ne peut être que *total*. La pudibonderie parait être une mémoire sensuelle, qui lutte désespérément et vainement contre ses propres images, et le cynisme, la même mémoire qui se complait en elle-même. La pudibonderie et le cynisme sont donc de même nature, se rattachent au même principe, et c'est pourquoi ils paraissent également choquants.

La théorie psychologique de la mémoire affective éclaire le problème moral de la χρῆσις φαντασίων, et, en particulier encore, le problème moral de l'indulgence et du pardon. Recommander le pardon, c'est prêcher l'oubli des injures, et l'oubli définitif, complet, le seul qui vaille en l'espèce. Une personne disait : On pardonne, mais on n'oublie pas. Cette personne avait l'indulgence réfléchie, de principe; elle n'avait pas la charité évangélique, la simple bonté du cœur. Elle péchait par excès de mémoire affective. Une autre, ne voulant pas abdiquer un juste ressentiment, disait au contraire : Moi, j'oublie, mais je ne pardonne pas. Cette dernière avoue n'avoir point en effet de mémoire affective. La mémoire affective est, comme on peut voir, suivant les cas désirable ou fâcheuse; tout dépend des états qui sont confiés à sa garde.

Nous n'avons pas à chercher si on dispose d'une telle mémoire, si on peut la diriger, la conduire. Il suffit de montrer qu'elle touche à un grand nombre de questions, de l'ordre le plus varié, et de l'importance la plus grande. Il paraîtra peut-être qu'elle n'est pas assez scientifiquement connue, pour qu'on puisse donner la solution de ces questions.

L. DUGAS.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

J. Dewey. — Studies in logical Theory. In-8°. Chicago, University Prest, p. xi-388.

La jeune Université de Chicago vient de célébrer la dixième année de sa fondation, comme les Universités d'Europe célèbrent leur centenaire. A cette occasion, sous le titre de *Decennial publications*, ont paru plusieurs ouvrages dont le présent volume forme le tome XI. Sans compter M. Dewey, il est l'œuvre de huit auteurs qui tous appartiennent ou ont appartenu à l'Université de Chicago.

Malgré la différence des sujets traités, ces mémoires sont tous inspirés d'un même esprit. Leurs auteurs, dit l'éditeur (M. Dewey) dans sa Préface, sont tous d'accord sur ce point « que le jugement est la fonction centrale de la connaissance et qu'il soulève le problème central de la logique; que puisque l'acte de connaître est intimement et indissolublement lié avec les diverses fonctions d'affection, d'appréciation et de pratique, c'est déformer les résultats que de traiter la connaissance comme un tout renfermé en lui-même, s'expliquant lui-même. D'où la connexion intime de la théorie logique et de la psychologie fonctionnelle.... Puisque la connaissance apparaît comme une fonction renfermée dans le domaine de l'expérience; puisque la réalité doit être définie en termes d'expérience, le jugement apparaît comme le moyen par lequel s'opère l'évolution consciente de la réalité. Il n'y a point de critérium raisonnable de la vérité (c'est-à-dire du succès de la fonction de connaître), en général, excepté ce postulat que la réalité est dynamique et que la connaissance est appelée à réajuster et adapter les moyens et les fins de la vie. Tous [les auteurs du livre] s'accordent sur ce point que c'est la seule base sur laquelle puissent coopérer les méthodes appliquées des sciences et les exigences propres à la vie morale. »

Ce dernier passage montre, sans le dire explicitement, que nos logiciens américains adhèrent à la doctrine récemment désignée sous le nom de « pragmatisme », qui vise à l'action et cherche son critérium dans les succès et insuccès de l'action : doctrine qui se réclame de W. James et a été exposée récemment par l'un de ses disciples, Schiller, dans son livre *Humanism* (analysé dans cette *Revue*, juin 1904, p. 640 et suivantes); elle a pour but d'exorciser le fantôme de la pensée pure, séparée de tout désir et de toute émotion que les logi-

ciens ont imaginé, se séparant de toute psychologie et demandant à leur pure raison d'en tirer des conséquences purement abstraites.

L'ouvrage commence par quatre essais de Dewey sur *La Pensée et sa Matière*; *Les Antécédentes de la pensée*; *La Pensée comme fait*; *Le Contenu et l'Objet de la pensée*. « La pensée est une espèce d'activité que nous employons pour un besoin spécifique.... La mesure de son succès, le critérium de sa validité est précisément le degré dans lequel la pensée peut traiter actuellement les difficultés et permet d'employer des modes plus ou moins directs d'expérimentation investis dès lors d'une valeur plus sûre et plus approfondie » (p. 3). Historiquement toute recherche scientifique traverse au moins quatre stades : celui où la réflexion n'est pas née; le stade empirique; le stade spéculatif; enfin celui d'une interaction fructueuse entre les purs faits et les pures idées. A ce dernier moment, il n'y a plus antithèse entre la pensée et le fait, entre la vérité et la réalité. « Ni l'homme ordinaire, ni le chercheur savant, quand ils s'engagent dans la voie de la réflexion, n'ont conscience d'une transition d'une sphère d'existence à une autre. Ils ne connaissent pas deux mondes fixes : la réalité d'un côté, des idées purement subjectives de l'autre; ils savent qu'il n'a pas de gouffre à travers. Ils admettent un passage ininterrompu, libre et fluide de la pensée au fait, des choses aux théories et inversement. L'observation se développe en hypothèse, la méthode déductive en description du particulier, l'inférence en actions.... L'assomption fondamentale est la *continuité de l'expérience et dans l'expérience* » (p. 10).

Comme moyen d'exposition, l'auteur parait avoir choisi la critique très détaillée de la *Logique* de Lotze et ce travail constitue le fond principal de ces quatre essais.

Lotze a essayé de combiner une thèse transcendentale de la pensée (pensée pure, en elle-même, etc.) avec certains faits qui montrent avec évidence que notre pensée dépend d'antécédents empiriques; il n'a réussi qu'à mettre en lumière les défauts de la logique transcendentale et de la logique empirique (p. 48). La pensée en général et la réalité en général, chacune conçue comme fictions ontologiques, ne peuvent se fusionner en un monde connaissable. Si la pensée façonne la matière (les données des sens), elle les altère et conduit en dehors de la réalité; si elle l'accepte, purement et simplement, elle est futile. Si cependant on insiste sur l'omniprésence de la pensée, notre pensée discursive et finie doit partir d'un fait matériel d'ordre pratique, social, esthétique et l'interpréter en un système rationnel. Si nous regardons cette matière comme constituée par une pensée antérieure « créatrice ou absolue », nous forçons abusivement le sens du mot pensée et nous ne faisons qu'ajouter un problème métaphysique au problème logique non résolu (p. 46). La conclusion de Dewey est donc qu'une théorie logique qui fait abstraction des conditions psychologiques de la pensée actuelle ne peut conduire qu'à des abstractions et n'a aucune référence ni portée possible.

Miss HELEN BRADFORD THOMPSON a pris pour sujet : *La Théorie du jugement de Bosanquet*. Pour ce logicien, « le jugement est une fonction intellectuelle qui définit la réalité par des idées ayant une signification et, en le faisant, affirme la réalité de ces idées ». Pour ceux — et ils sont nombreux — qui acceptent cette définition de Bosanquet il y a d'une part un monde de réalité existant hors et indépendamment de nous; d'autre part, un monde d'idées dont la valeur est mesurée par la possibilité de les appliquer à la réalité. Le jugement est la fonction qui établit la connexion entre ces deux mondes. Nous entrons en contact avec l'expérience par le jugement de perception le plus simple. Au reste, Bosanquet résume sa propre théorie en ces termes (p. 94) : « Le monde réel pour tout individu est *son* monde, extension et détermination de la perception présente, laquelle perception n'est pas pour lui réalité comme telle, mais son point de contact avec la réalité comme telle. Dans notre recherche sur le sujet logique du jugement, nous trouverons que le sujet, qu'il change, se resserre ou s'étende, est toujours en dernier ressort un élément grand ou petit de cette réalité déterminée que l'individu a construite par identification d'idées significatrices avec ce monde dont il a l'assurance par la propre expérience de ses perceptions. » D'après l'auteur de l'article, Bosanquet essaie de concilier deux thèses inconciliables : que la réalité est hors du processus de la pensée et qu'elle est dans le processus de la pensée, et il n'y réussit qu'en faisant appel à la croyance qu'il en est ainsi (p. 104). Miss Thompson répudie la théorie de la correspondance de Bradley et, comme critérium du jugement vrai ou faux, elle donne l'action. Elle expose cette thèse d'abord sous la forme naïve de l'homme ordinaire, ensuite d'après les méthodes de la découverte scientifique : je note un passage intéressant sur la distinction entre les jugements « vivants » et les jugements « morts » (p. 108 sq.). Une bonne partie de ce qui est considéré comme jugement, même par les logiciens qui insistent sur cette vérité que le jugement est un *acte*, en réalité n'est pas un jugement du tout. « Ceci est du pain », voilà un jugement mort. « Un homme adulte ne fait pas un tel jugement dans le cours de sa pensée, à moins que quelque instigation l'y pousse » : par exemple hésiter sur un objet blanc : est-ce pain ou fromage? Tout jugement naît dans un doute. Le premier stade du jugement est donc une question. Une question est un jugement disjonctif dont un membre est exprimé et l'autre sous-entendu. En sortant du doute, le jugement prend la forme positive ou négative, suivant la direction que l'intérêt imprime à celui qui juge (116).

M. MAC LENNAN étudie les *Stades typiques du développement du jugement*. Le jugement est essentiellement « instrumental ». Connaître c'est apprécier la signification des choses; le jugement détermine la connaissance et par suite la signification des choses. Connaître et comprendre c'est avoir des idées et, dans l'idée, il y a deux facteurs :

comme base une image issue de l'expérience et un mot, la fonction de référence ou de contrôle. L'idée chez le chercheur et l'inventeur est une anticipation.

Dans le développement du jugement, il y a trois stades principaux :

1° Le jugement impersonnel. Dès le temps d'Aristote, les logiciens ont admis qu'il renfermait un sujet et un prédicat; mais c'est un sujet qui n'a pu être traité utilement que par la philologie comparée. Quel est le sujet? Deux opinions principales : Il y a un sujet universel et indéterminé; Il y a un sujet individuel plus ou moins déterminé. L'auteur expose les opinions de Sigwart et de Ueberweg. Pour lui, ce jugement ne s'analyse pas lui-même et il nie qu'il s'y trouve sujet, attribut au rapport.

2° Le jugement réfléchi qui comprend les formes suivantes : La plus simple est le jugement démonstratif; il y a passage du doute à la décision. Les jugements individuels : « Ce navire est un vaisseau de guerre ». Les jugements universels qui sont des jugements hypothétiques. Quant au jugement disjonctif, c'est un essai pour faire le diagnostic précis d'un problème concret.

3° Le jugement intuitif, auquel l'auteur consacre une bonne étude, ressemble beaucoup au jugement impersonnel, mais il suppose et renferme les résultats de la réflexion. Il se rencontre chez celui qui est « expert » en toute chose : dans la musique, au jeu, le coup d'œil du grand général, etc. La demande et la solution surgissent ensemble. C'est le jugement-fonction devenu parfait dans sa technique et dans son usage.

L'auteur conclut, lui aussi, que le jugement est dirigé surtout en vue de l'action et il oppose sa théorie « instrumentale » à celle qui fait de la connaissance une copie ou reproduction de la réalité.

L'article de M. Ashley sur *La Nature de l'hypothèse* est conçu sur un plan assez différent de celui qu'on adopte généralement sur cette question. Il se propose de montrer que l'hypothèse est un prédicat; mais de plus que tout prédicat étant un essai d'analyse d'une situation, on doit le considérer comme essentiellement hypothétique. « L'hypothèse est donc la fonction prédicative du jugement, définitivement appréhendé et considéré dans son rapport avec sa nature et son exactitude. » Article assez obscur.

Clark Gore. *L'image et l'idée en logique.* L'auteur, lui aussi, combat la distinction tranchée que l'on prétend établir entre la psychologie et la logique. C'est grâce à un défaut d'analyse psychologique que les empiristes et les conceptualistes ont, chacun de leur côté, mal compris le rôle logique de l'image. L'image sert à la logique empirique qui pourrait tout aussi bien opérer sur les données de la sensation, mais qui y gagne « d'opérer sur un stock plus copieux ». L'image n'a pas la sûreté de la sensation et d'autre part ne participe pas aux opérations de la pensée. Là où elle cesse, la faculté logique apparait avec l'idée

(*meaning*, ce qui a une signification). L'idée est-elle indépendante de l'image? Oui et non (p. 189). L'image n'existe que comme qualité, l'idée que comme rapport avec la réalité (191). La distinction entre l'image et l'idée (*meaning*) est la contre-partie de la distinction entre les deux pôles de l'activité sensori-motrice : le stimulus, la réponse.

La *Logique de la philosophie présocratique* par M. Heidel diffère un peu par sa nature historique des autres essais; mais il n'est pas sans intérêt. Les philosophes de cette période semblent avoir peu réfléchi sur les procédés de la pensée; d'ailleurs il n'y a pas de logique sans concepts et la définition qui fixe les concepts date de Socrate. L'auteur montre l'influence de l'école d'Elée et des sophistes sur la dialectique. A cette époque, on parvint à cette conception que le monde doit être uniforme et rationnel : de là découlent le principe de raison suffisante et comme corollaires les postulats de la conservation de la matière et de la masse. La direction des premiers essais de raisonnement et de logique a été d'abord toute pratique.

L'essai le plus long de tout le recueil est celui de H. W. Stuart sur *L'Évaluation comme procédé logique*. Il contient 114 pages et, malgré l'importance et la nouveauté du sujet, il aurait gagné beaucoup, selon nous, à être abrégé. Il s'y rencontre à la fois bien des considérations inutiles et bien des lacunes. Le but de l'auteur est d'établir que les jugements dits de valeur sont essentiellement objectifs et que le procédé d'évaluation a exactement le même caractère logique que le jugement par lequel on établit des faits de l'ordre physique. D'abord le jugement dit objectif (c'est-à-dire qui porte sur la nature des choses) varie nécessairement suivant l'individu. La connaissance sous toutes ses formes, théorique et pratique, est téléologique; elle a toujours pour but une fin. Tout processus de jugement vient du sentiment d'un besoin, d'un déficit, avec l'image plus ou moins claire d'un but à atteindre. D'après M. Stuart le sens du mot objectivité doit être étendu de manière à comprendre : 1° l'univers des fins sous leur aspect éthique; 2° sous leur aspect économique; 3° l'aspect physique auquel on restreint communément le caractère d'objectivité. Mais il a pris cette position singulière de n'admettre comme « valeur » que ce qui est éthique et économique (p. 236). On se demande pourquoi cette singulière limitation, pourquoi les jugements d'ordre esthétique, religieux, social et d'autres qu'on pourrait citer, sont exclus. Sur ce point, il ne donne aucune explication suffisante ni satisfaisante. Dans un seul passage (p. 339) il essaie de justifier son exclusion des valeurs esthétiques, parce que l'expérience esthétique en général parait essentiellement postérieure au jugement (*post-judgemental*) et que, dans des cas particuliers, il résulte non d'un jugement de valeur, mais d'une appréciation immédiate et qu'une appréciation immédiate n'ayant pas de fonction logique, on ne peut lui donner le nom de

valeur. « Le jugement de valeur est la résolution explicite et délibérée d'un conflit entre des fins » (p. 272). Sa conclusion c'est que les deux domaines du fait et de la valeur sont coextensifs et que la thèse, contraire à la sienne, se réduit à affirmer que la réalité objective seule est conceptuelle : le domaine du fait et celui de la valeur sont tous deux réels, mais la valeur est antérieure, logique et par suite plus réelle. « Le domaine du fait comme ordre séparé, complet et absolu en lui-même, est une abstraction qui a oublié la raison pour laquelle elle a été faite » (p. 340).

L'essai final par M. A. W. Moore intitulé : *Quelques aspects logiques du dessein*, est spécialement consacré à une critique des théories de Royce sur ce sujet. Notre auteur soutient que Royce en accordant à l'idée un caractère téléologique (l'action en vue d'une fin) donne trois sens différents à son assertion qui paraît simple : 1° il s'agit d'un dessein; 2° il s'agit de l'accomplissement partiel d'un dessein : l'expérience doit valider notre plan d'action; il est « vrai » lorsque l'on peut le conduire à un point où nous nous déclarons satisfaits; 3° dans le troisième cas, dessein n'a son sens que dans « un système absolu d'idées ». Ceci est un héritage du temps de Platon; c'est une prétendue interprétation idéale de l'expérience. Royce emploie le mot dessein sans critique suffisante, *in abstracto*, sans se préoccuper de la source actuelle de tout dessein. Or le dessein est un moyen de réorganisation et de reconstruction de l'expérience et l'activité téléologique avance d'un essai couronné de succès à un autre et construit ainsi pour l'homme le monde de la réalité. « Pour conclure, il n'y a de primatie ni de l'idée sur le fait ni du fait sur l'idée. Pour s'approcher de la réalité, une voie n'est pas meilleure que l'autre. C'est seulement quand nous disons que la réalité est soit dans l'idée, soit dans le fait, que nous la trouvons imparfaite, incomplète et fragmentaire. »

On a pu voir par cette courte analyse que la Préface ne trompe pas en soutenant que, malgré la différence très grande des questions, les auteurs de ce livre ont une doctrine commune, que tous sont unanimes à réclamer l'action comme critérium ou épreuve du vrai et du faux. La même thèse a été soutenue par un autre membre de l'Université de Chicago dont le nom ne figure pas dans le présent recueil, M. Angell. Dans un essai analysé ici (novembre 1903, p. 533, *Revue philosophique*), en étudiant les rapports de la psychologie avec la logique, il écrit :

« La tendance de la logique contemporaine, c'est de placer le critérium de la validité et de la vérité dans les limites de la pratique; le reste est renvoyé à l'épistémologie et à la métaphysique. Le type du vrai c'est ce qui peut être vérifié par l'expérience, l'erreur est ce qui échoue dans la pratique. La théorie contemporaine du jugement qui est la marque la plus caractéristique de la logique moderne est essentiellement un exposé de cette fonction. Si la logique moderne a ajouté quelque chose à l'œuvre des anciens, c'est certainement cette protes-

tation contre tout effort à traiter la validité de la pensée comme une chose qu'on peut traiter et formuler à part des faits actuels de l'expérience. » C'est donc une tendance qui prévaut actuellement chez les logiciens ou psychologues d'Amérique, quoiqu'elle ait aussi des adversaires ; et il ne serait pas difficile d'en trouver la raison dans les influences du milieu social qui excitent à l'action plus qu'à la spéculation.

Il est regrettable que, pour la plupart de ces essais, il y ait désaccord entre le fond et la forme, entre l'intention et l'exécution. Cette réaction contre le formalisme logique et la spéculation abstraite — à laquelle pour notre part nous adhérons complètement — gagnerait à s'adresser au public dans une langue plus claire. Or, trop souvent l'exposition est si compacte, si lourde, si obscure, si embarrassée de termes vagues, impossibles à traduire avec précision, que, si on ne connaissait l'origine du volume, on supposerait une œuvre allemande traduite en anglais. Il semblerait que les auteurs — pas tous — n'ont pas pris le temps nécessaire pour donner à l'expression de leur pensée toute la clarté désirable. Cependant il ne faudrait pas oublier qu'en pareille matière, la lucidité dans l'exposition est une affaire moins d'élégance que d'exactitude.

TH. RIBOT.

Dr **Ernst Schrader.** — ZUR GRUNDLEGUNG DER PSYCHOLOGIE DES URTEILS. Leipzig, J.-A. Barth, 1903, 98 p. in-8°.

Le jugement, élément essentiel de l'activité intellectuelle, et qui joue également un rôle capital dans la vie affective et active, a été beaucoup étudié au point de vue de la logique et de la théorie de la connaissance, peu ou point au point de vue de la psychologie, et l'auteur en expose finement les principales raisons. L'ouvrage actuel, qui continue des recherches sur la psychologie du jugement déjà publiées en 1890 et 1893, semble n'être que l'esquisse d'une *Analyse du jugement*, dont il annonçait la publication comme imminente, précédée d'une introduction et d'un péristyle d'idées générales sur la méthode psychologique, dont la seule utilité semble être d'enfler un ouvrage qui, malgré ses redondances, resterait sans cela assez mince. Après une bonne bibliographie du sujet, l'introduction indique plutôt qu'elle n'étudie les questions suivantes : Distinction entre le jugement et la proposition qui l'exprime; — L'examen de la proposition suffit-il pour la connaissance du jugement? — L'acte du jugement peut-il s'étudier directement? — Y a-t-il un jugement non exprimé? Dans le chapitre intitulé : Contribution à la méthodologie de la psychologie, après avoir exposé les opinions de Comte, Mill, Brentano, Lange, Waitz, Wundt, Volkelt, etc., sur la méthode subjective,

l'auteur ramène la question de la possibilité d'une science psychologique à celle de savoir si la psychologie peut avoir la même valeur objective que les autres sciences, cette objectivité consistant dans l'accord de tous les gens compétents sur les faits qui constituent son objet, abstraction faite de toute théorie ou interprétation; et il la résout positivement. Il n'y a entre les sciences de la nature et la psychologie qu'une différence, celle des moyens de contrôler les constatations expérimentales d'un observateur par celles d'autrui. Un chapitre, sans lien saisissable avec le précédent, expose, sans la justifier à mon avis, la loi d'économie : *principia non sunt multiplicanda praeter necessitatem.*

L'idée directrice de l'ouvrage proprement dit est de rapprocher le jugement, d'une façon peut-être un peu artificielle, mais intéressante et juste au fond, des états intellectuels sans expression verbale qui présentent avec lui des analogies. L'auteur, après avoir cherché dans sept groupes de circonstances les caractères psychiques qui différencient une représentation reconnue fausse par celui qui l'a constatée dans sa conscience d'une représentation conservée comme vraie, s'en tient à ce qu'il appelle la *relation négative entre des représentations*, définie l'évanouissement définitif, les circonstances restant les mêmes, d'une partie de la représentation totale primitive après l'apparition dans la conscience d'une autre représentation : il y a là, ce me semble, quelque chose de très voisin de ce que Taine appelle le mécanisme réducteur de l'image. L'expression de relation négative entre des représentations semble à l'auteur énoncer tous les processus psychiques qui rendent compte des phénomènes psychiques au moyen des lois universellement admises de la perception et de l'association, et ne rien contenir de trop, conformément à la loi d'économie. Passant au jugement, l'auteur s'attache à la définition aristotélicienne, la seule qui n'ait jamais été contestée, à savoir ce qui est susceptible de vérité ou de fausseté, en entendant par ces mots une conviction subjective. Le jugement diffère d'une proposition que nous entendons ou lisons par l'adhésion (*Zustimmung*) que nous donnons à cette proposition, adhésion qui se marque dans le langage par la copule, en vertu de la théorie de la substitution de Taine (ce passage est fort obscur). Cette adhésion, qui constitue le jugement, n'est autre chose que le refus d'adhérer à la proposition contraire, ce que l'auteur appelle la critique, c'est-à-dire la reconnaissance pour fausse de cette proposition, et s'explique, comme la reconnaissance pour fausse d'une représentation, par la relation négative entre des représentations. Ces trois éléments : les lois de la perception et de l'association et la relation négative entre des représentations, suffisent à expliquer toute la pensée humaine. Il n'y a pas lieu de faire appel à l'activité indépendante attribuée à l'esprit par certains psychologues comme caractéristique des plus hauts degrés de la pensée vraiment humaine par opposition à la passivité des opérations sensitives (perception,

mémoire, imagination). Ce concept manque des deux justifications nécessaires pour légitimer l'introduction d'un concept dans une science empirique, à savoir qu'il résume un groupe de faits ou qu'il soit une hypothèse explicative de faits déterminés. L'auteur expose ingénieusement la genèse psychique de cette hypothèse d'une activité psychique indépendante. Le vulgaire ne connait que des actions externes, non des actions internes; mais il constate l'existence de décisions qui, pour une raison quelconque, ne sont pas suivies d'exécution, et qui ne diffèrent des actions ordinaires que par l'absence de manifestations extérieures. D'autre part, ces processus psychiques sont très analogues à l'attention, d'abord à l'attention aux objets extérieurs, ensuite à l'attention aux processus psychiques. Par tous ces intermédiaires, l'idée d'une activité psychique se rattache à la constatation des actions extérieures. Cette genèse de l'idée d'activité psychique suffit à montrer l'illégitimité de son emploi par les psychologues, puisqu'ils l'appliquent exclusivement aux opérations susceptibles d'une explication mécanique, naissance des impressions et reproduction des représentations, c'est-à-dire à des faits opposés à ceux qui ont donné naissance à cette idée.

G.-H. LUQUET.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Mind.

1904. January. October

F. H. Bradley dans un troisième article termine son étude sur *La définition de la Volonté.* — La volonté est un processus psychique qui n'est ni primaire ui ultime et qui ne s'explique pas de lui-même. Elle est le résultat de ce qui par soi-même n'est pas une volition. L'essence de la volonté est le passage d'une idée à l'existence et ce passage dépend d'un mécanisme. Ainsi en psychologie, les conditions de la volonté précèdent la volonté elle-même et, au moins en psychologie, ces conditions sont plus ultimes que leurs conséquences. On peut objecter que la tendance de l'idée à se réaliser est originale et y trouver l'essence réelle de la volition. Mais comment et pourquoi une idée se réalise-t-elle en fait, tandis qu'une autre n'y réussit pas? La volonté résulte d'un mécanisme préexistant et qui est lui-même indépendant de la volonté.

Fairbrother. *Les rapports de l'éthique et de la métaphysique.* — L'auteur ramène son sujet à deux questions : 1° La morale des auteurs les plus importants sur ce sujet est-elle dérivée ou dérivable de leurs métaphysiques respectives? 2° Sous une forme plus générale, la matière de la morale comme science est-elle nécessairement affectée par nos croyances sur la nature dernière de l'homme et de l'univers? Pour répondre à la première question, l'auteur examine Kant, Herbert Spencer et Mill; il répond négativement. Pour la seconde question, il faut bien admettre que l'éthique est une théorie de la conduite de la vie que cette théorie est donc nécessaire et qu'aucune théorie de la vie ne peut avoir de bases rationnelles que dans une étude sur la nature de l'homme et ses rapports avec l'univers. Mais actuellement, notre connaissance du monde n'est pas assez complète pour procéder déductivement.

Walsh. *L'idéalisme transcendental de Kant et son empirisme réaliste* (2e article), étude critique.

Dowes Hicks. *Les « Philosophical Lectures » d'Adamson.* — Un article sur ce livre posthume, qui a été analysé dans la *Revue philosophique* de septembre 1904.

Davidson. *La philosophie de Bain.* — Il fut nourri d'abord de Reid

et de Beattie, puis subit l'influence de Mill et d'A. Comte. Quoiqu'il soit avant tout un psychologue, il y a chez lui des vues philosophiques. Il a universalisé la loi d'association, mis en relief la loi de relativité, appliqué la théorie de l'évolution et de la transmission héréditaire à la question des sentiments. En morale, il se rattache à l'utilitarisme. L'auteur indique le rôle de Bain comme fondateur du *Mind* et retrace rapidement la première période de ce périodique.

Mac Taggart. *Les catégories de quantité dans Hegel.*

Underhill. *Usage et abus des causes finales.* — Protestations de Bacon, de Spinoza, de Kant. Cependant tous les biologistes en font emploi constamment « parce que le biologiste est homme et tout homme est métaphysicien ». Long exposé de la question surtout d'après Kant; mais celui-ci avec ses « facultés », divise la psychologie en compartiments incommunicables entre eux. Le fondement inévitable de toute recherche, c'est que l'objet est intelligible; cela est inhérent à toutes les sciences. On a même essayé de montrer que les vérités nécessaires ont leur origine dans nos besoins pratiques. Parmi ces notions, les unes (nombre, mesure) sont exactes; d'autres, comme celle de cause finale, sont de moindre valeur pour la science. Il est bien clair que son origine est dans la réflexion de l'homme sur ses processus volontaires. La science de l'homme, comme sa philosophie, comme sa religion sont nécessairement anthropomorphiques.

Bentley. *De la signification psychologique de la clarté.* — Deux questions : Quel emploi fait-on de ce concept dans les systèmes courants de psychologie? Quel est le rapport de la clarté avec l'analyse mentale et spécialement l'attention? Opinions de Wundt, Ebbinghaus, Münsterberg, Stumpf, etc. Clair et distinct sont-ils des termes synonymes? Pour les deux, il faut distinguer entre les conditions externes, périphériques et les conditions internes, centrales. La clarté est-elle un attribut ou une propriété des sensations. En général, on répond par la négative, quoique Wundt et Münsterberg considèrent la clarté comme l'une des « dimensions » dans lesquelles la sensation se meut. L'auteur ne voit pas comment on peut ne pas conclure qu'une couleur, un son, une pression possèdent un degré de clarté exactement comme ils possèdent la qualité et l'intensité. Une seule et même sensation peut être tantôt claire, tantôt obscure, comme elle peut être tantôt forte et tantôt faible.

Bradley. *Vérité et pratique.* — Article dirigé contre les doctrines récentes qui, rejetant l'intellectualisme, trouvent l'être et la vérité des choses dans la volonté et la pratique. L'auteur combat « ce nouvel évangile de la pratique pour la pratique »; le critérium dernier ne peut être purement pratique. Attaques assez vives contre W. James et son disciple Schiller.

Mackenzie. *L'infini et le parfait.* — Chez les anciens le mot infini a un sens plutôt fâcheux, indéfini, négatif; tandis que pour les modernes, il signifie réalité positive, perfection. Ce changement de

point de vue s'est produit avec Descartes et résulte de sa conception de la géométrie où le tout est la forme la plus positive de la réalité, dont la partie n'est qu'un mode particulier. Spinoza place résolument l'infini au commencement des choses : « Omnis determinatio negatio est ». Les deux aspects de l'idée moderne d'infini se voient clairement dans les écrits moraux de Kant. Comment expliquer cette confusion de l'infini et du parfait? C'est que dans l'idée de Dieu, on comprend une variété d'attributs que l'on suppose infinie. Le véritable infini est un fini complètement déterminé et par suite il est moins ambigu de l'appeler le parfait.

Wells. *Le scepticisme de l'instrument.* — L'auteur n'a choisi ce titre qu'après avoir hésité entre beaucoup d'autres : il raconte sa biographie d'une façon assez vive : pendant longtemps la nécessité l'a contraint de ne vivre qu'avec les faits et il était « positiviste sans le savoir ». Il n'a d'ailleurs pas la prétention d'offrir une philosophie aux autres, mais simplement d'imposer la sienne : Répudier la démonstration sauf pour les cas immédiats et vérifiables et abandonner toute validité universelle pour les questions morales, religieuses, sociales, et les placer ainsi dans la région de la poésie. Il a lu non sans quelques difficultés le *Personal Idealism* des Oxoniens, mais se rallie surtout à l'*Humanism* de Schiller. (Pour le compte rendu du premier ouvrage, voir *Revue philosophique*, octobre 1904, et pour Schiller, juin 1904, p. 640 et suivantes.)

Forsyth. *La conception de l'expérience dans ses rapports avec le développement de la philosophie anglaise.* — Locke et ses successeurs, Reid et l'École écossaise ont toujours pris le mot expérience dans un sens très large. Position réaliste de cette dernière école qui représente une phase particulière. Doctrine de Stuart Mill fondée sur l'association. Ferrier marque une nouvelle phase : pour lui le connu enveloppe deux facteurs distincts, quoique inséparables : le sujet et l'objet. Quant à Grote, dans son *Exploratio philosophica*, il attribue toujours à l'expérience deux aspects qu'il appelle : le donné immédiat, la réflexion.

B. Russell. *La théorie de Meinong sur les complexus et les assomptions* (3 articles). — La méthode de Meinong, très remarquable, consiste dans l'emploi des modes empiriques de recherche; beaucoup de capacité dans l'observation, beaucoup de pénétration dans l'inférence et l'interprétation. Voici ses principales thèses : Dans toute présentation et dans tout jugement, il faut distinguer entre le contenu et l'objet; l'objet, quand il est d'ordre supérieur, est appelé par Meinong un « complexe ». Le jugement contient deux éléments : la conviction, l'affirmation et la négation : dans un grand nombre de cas communs que l'on appelle « assomptions » le second élément se rencontre dans le premier. Jugement et assomption diffèrent non quant à l'objectif, mais en ce que la conviction est présente dans l'un et ne l'est pas dans l'autre. Il y a le « simple » qui peut être présenté; le

complexe qui peut être assumé ou jugé, mais non présenté. Le but de Meinong est d'établir que les « objets d'ordre supérieur = complexe » peuvent être perçus. — Russell examine, critique et discute longuement ici les assertions de Meinong. Il étudie ensuite son livre *Uber Annahmen* (les assomptions) en les analysant chapitre par chapitre. L'auteur termine par des remarques sur les rapports de la logique, de l'épistémologie et de la psychologie. Meinong conserve des restes des premières théories par lesquelles il est sorti du « psychologisme ». On ne peut pas dire que la logique s'occupe spécialement de l'objectif et la psychologie des jugements concernant l'objectif, car toute connaissance, celle de la psychologie comme une autre, s'occupe de l'objectif. La logique s'occupe de la nature générale de l'objectif (vrai et faux), la psychologie s'occupe des jugements; la théorie de la connaissance de la différence entre les jugements corrects et erronés. La logique doit être assumée en psychologie, car l'inférence est nécessairement présupposée dans tout argument tiré des faits psychologiques. « De ces raisons, il semble résulter que la logique, mais non l'épistémologie, est antérieure à la psychologie ».

Meinong soutient que l'objet d'une présentation est quelquefois immanent, quelquefois non; tandis que l'objet d'un jugement (proposition) est toujours purement immanent. Russell se livre à une critique très serrée de cette thèse, notamment dans ses rapports avec la vérité et l'erreur. Si l'on dit que les propositions vraies expriment un *fait* et que les fausses ne le font pas, alors se pose la question : Qu'est-ce qu'un fait? et comme un fait paraît être une proposition vraie, nous tombons dans une tautologie. De plus, que penser des propositions négatives? faut-il les mettre sur le même plan que les propositions affirmatives? Il semble que leur différence est non logique, mais dérivée de la nature de la perception. Toutes les propositions que nous percevons sont affirmatives et le mot *fait* s'y applique naturellement. Les propositions négatives seraient dérivées des affirmatives par inférence, sous la forme P implique non-P. La préférence en faveur des propositions vraies est donc fondée, en définitive, sur cette proposition morale : « Il est bon de croire les propositions vraies et mauvais de croire les propositions fausses ».

W. James. *Humanisme et Vérité.* — C'est une contribution aux discussions fort vives sur le « Pragmatisme ». James a employé ce mot uniquement pour indiquer une méthode à suivre dans la discussion abstraite. En Angleterre, ce mot a été employé dans un sens bien plus large : pour dire que la vérité d'une affirmation *consiste* dans ses conséquences et particulièrement dans le bon résultat de ses conséquences. Ceci dépasse la question de méthode. Aussi, pour désigner le pragmatisme large, le terme « Humanisme » adopté par Schiller est préférable. James, tout en déclinant l'honneur d'être le père de cette doctrine, montre quel changement s'est fait dans la conception de la vérité scientifique, tenue pour l'expression de la Raison éternelle et

immuable. Après avoir discuté plusieurs objections, il se résume en quelques propositions dont voici les principales : Pour être vraie, une expérience perceptuelle ou conceptuelle doit se conformer à la réalité. Par réalité, l'humanisme n'entend rien de plus que les autres expériences perceptuelles ou conceptuelles avec lesquelles une expérience donnée peut se trouver mêlée en fait. Conformité pour l'humanisme signifie « rendre compte » de telle façon qu'on obtient un résultat satisfaisant intellectuellement et pratiquement. Ces deux faits que les expériences perceptuelles et conceptuelles doivent être conservées et cependant sont en interférence, sont le fondement de ce que nous appelons l'objectivité ou l'indépendance de la réalité à laquelle l'expérience présente doit se conformer. Pragmatiquement, vérité virtuelle et actuelle signifient la même chose : la possibilité d'une seule réponse quand une question est posée.

Schiller. *Pour la défense de l'Humanisme.* — Cet article traite le même sujet sous la forme d'une réponse à celui de Bradley (analysé ci-dessus), qui est « le plus formidable champion de l'Absolutisme ». Schiller discute une à une toutes les objections de son adversaire et expose à nouveau les traits principaux de sa doctrine contenue dans le livre *Humanism* (analysé dans la *Revue philosophique*, juin 1904, p. 640). Il a choisi ce terme préférablement à Idéalisme personnel et même à Idéalisme empirique, « parce que idéalisme est un terme si scandaleusement vague et ambigu qu'il n'a pas voulu l'employer comme étiquette ». Ce qu'il a essayé, c'est de dépasser l'antithèse de la théorie et de la pratique et d'unifier la vie humaine en insistant sur la tendance téléologique qui pénètre toute la vie humaine. Cette tentative d'unification n'est pas neuve, mais elle a été conduite jusqu'ici dans un sens intellectualiste avec l'intention de réduire tout vouloir et tout sentir à la connaissance. « Cela paraît magnifique et inspiré, mais on ne peut voir comment il y a plus d'élévation d'esprit à dire : Tout est pensée, qu'à dire : Tout est sentiment ou volonté ».

Taylor. *L'esprit et le corps dans la psychologie récente.* — Le but de cet article est de défendre et de restaurer la vieille doctrine de l'interaction comme étant la théorie la plus satisfaisante de la connexion entre l'esprit et le corps. Elle n'est pas sans difficulté, mais elle en a moins que la doctrine maintenant populaire du parallélisme « qui introduit de nouvelles et formidables difficultés dues à des hypothèses métaphysiques gratuites ». Il examine cette théorie principalement dans Ebbinghaus et Münsterberg. Sa position peut paraître actuellement réactionnaire, mais il se console d'être avec Lotze, Bradley, Ward et James. On adresse à l'interaction trois objections principales : 1° Elle ne peut exister entre des réalités absolument disparates ; 2° Par son caractère même, elle doit être finalement inintelligible ; 3° Si on l'admet, elle implique une infraction aux théories purement mécaniques du processus naturel. Ces objections sont discutées. Sa conclusion c'est d'abord que la doctrine de l'interaction peut être considérée

comme la meilleure *working theory*; puis que cette doctrine doit partager le même sort que celle de la causalité transitive en général. Mais dans beaucoup de cas, on peut ne pas considérer celle-ci et les résultats restent les mêmes, qu'on adopte l'une ou l'autre théorie. L'interaction lui paraît mieux adaptée à la pratique comme explication de l'activité humaine, tandis que le parallélisme semble tout réduire à une pure illusion.

T. ABOOTT. *Nouvelles lumières sur le problème de Molyneux.* — Après avoir rappelé quelques-unes des observations les plus connus sur les aveugle-nés (Franz, Home), etc., l'auteur expose les résultats d'opérations récentes du Dr Ramsay qui ne diffèrent pas sensiblement de ceux obtenus par ses prédécesseurs. Quelques faits semblent établir que la perception visuelle de la grandeur et de la distance n'est pas dérivée totalement des associations tactiles et motrices. Il est remarquable que l'un des patients n'avait pas conservé, après son opération, la faculté de se mouvoir aisément dans l'obscurité.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

A. MARTIN. — *Les Crises d'une âme.* In-12, Paris, Perrin.

F. LE DANTEC. — *Les Influences ancestrales.* Paris, Flammarion.

M. AJAM. — *La parole en public*, 3e édit. In-8°, Paris, Chamuel et Cie.

F. PICAVET. — *Essai d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales.* In-8°, Paris, F. Alcan.

G. LECHALAS. — *Introduction à la géométrie générale.* In-8°, Paris, Gauthier-Villars.

FARNEL DE LA LAURENCIE. — *Métaphysique : ontologie, cosmologie.* In-18, Paris, Delagrave.

Dr X***. — *Les conflits de la Science et des Idées modernes.* In-18, Paris, Perrin.

BRANDON-ARNOLD. *Scientific Fact and metaphysical Reality.* In-8°, London, Macmillan.

H. NOHL. — *Sokrates und die Ethik.* In-8°, Tübingen, Mohr.

J. SPECK. — *Gesetz und Individuum.* In-12, Hanau, Clauss.

GOLDSCHEID. — *Grundlinien zu einer Kritik der Willenskraft.* In-8°, Wien, Braumiller.

GILLE. — *Philosophischer Lesebuch im systematischer Anordnung.* In-8°, Halle a. S.

H. WATT. — *Experimentelle Beiträge zur einer Theorie des Denkens.* In-8°, Leipzig, Engelmann.

G. MARCHESINI. — *Le finzioni dell'anima : saggio di etica pedagogica.* In-12, Bari. Laterza.

CASTELLOTTI. — *Saggi di etica e di diretto. Va parte.* In-12, Ascoli, Tassi.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME LVIII

NOTES ET DOCUMENTS

REVUE GÉNÉRALE

SUPPLÉMENT AU NUMÉRO DU 1er DÉCEMBRE 1904.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

LISTE GÉNÉRALE PAR ORDRE D'APPARITION DES 103 VOLUMES

DE LA

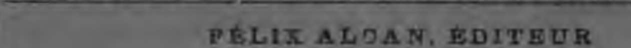
BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE

1. Tyndall. Les Glaciers et les Transformations de l'eau, *illustré*. 7e éd.
2. Bagehot. Lois scientifiques du développement des nations. 6e éd.
3. Marey. La Machine animale, *illustré*. 6e éd.
4. Bain. L'Esprit et le Corps. 6e éd.
5. Pettigrew. La Locomotion chez les animaux, *illustré*. 2e éd.
6. Herbert Spencer. Introduction à la science sociale. 13e éd.
7. Schmidt. Descendance et Darwinisme, *ill.* 6e éd.
8. Maudsley. Le Crime et la Folie. 7e éd.
9. Van Beneden. Les Commensaux et les Parasites du règne animal, *illustré*. 4e éd.
10. Balfour Stewart. La Conservation de l'énergie, *illustré*, 6e éd.
11. Draper. Les Conflits de la science et de la religion. 11e éd.
12. Léon Dumont. Théorie scientifique de la sensibilité. 4e éd.
13. Schutzenberger. Les Fermentations, *illustré*. 6e éd. refondue.
14. Whitney. La vie du langage. 4e éd.
15. Cooke et Berkeley. Les Champignons, *ill.* 4e éd.
16. Bernstein. Les Sens, *illustré*. 5e éd.
17. Berthelot. La Synthèse chimique. 9e éd.
18. Niewenglowski. La Photographie et la Photochimie, *illustré*.
19. Luys. Le Cerveau et ses Fonctions, *illustré*. 7e éd.
20. Stanley Jevons. La Monnaie et le Mécanisme de l'échange. 5e éd.
21. Fuchs. Volcans et Tremblements de terre, *illustré*. 6e éd.
22. Brialmont (le général). La Défense des États et les Camps retranchés. (*Epuisé.*)
23. De Quatrefages. L'Espèce humaine. 13e éd.
24. P. Blaserna et Helmholtz. Le Son et la Musique, *illustré*. 5e éd.
25. Rosenthal. Les Nerfs et les Muscles. (*Epuisé.*)
26. Brucke et Helmholtz. Principes scientifiques des Beaux-Arts, *illustré*. 4e éd.
27. Wurtz. La Théorie atomique. 8e éd.
28-29. Secchi (le Père). Les Etoiles, 2 vol. *illust.* 3e éd.
30. Joly. L'Homme avant les métaux. (*Épuisé.*)
31. A. Bain. La Science de l'éducation. 10e éd.
32-33. Thurston. Histoire de la machine à vapeur, 2 vol. *illustrés*, 3e éd.
34. Hartmann. Les Peuples de l'Afrique. (*Epuisé.*)
35. Herbert Spencer. Les Bases de la morale évolutionniste. 6e éd.
36. Huxley. L'Ecrevisse (Introduction à la zoologie), *illustré*. 2e éd.
37. De Roberty. La Sociologie. 3e éd.
38. Rood. Théorie scientifique des couleurs, *ill.* 2e éd.
39. De Saporta et Marion. L'Evolution du règne végétal (les Cryptogames), *illustré*.
40-41. Charlton Bastian. Le Cerveau et la Pensée chez l'homme et les animaux, 2 vol. *illustrés*. 2e éd.
42. James Sully. Les Illusions des sens et de l'esprit, *illustré*. 3e éd.
43. Young. Le Soleil. (*Épuisé.*)
44. De Candolle. Origine des plantes cultivées. 4e éd.
45-46. Lubbock. Fourmis, Abeilles et Guêpes. (*Ep.*)
47. Perrier. La Philosophie zoologique avant Darwin. 3e éd.
48. Stallo. Matière et Physique moderne. 3e éd.
49. Mantegazza. La Physionomie et l'Expression des sentiments, *illustré*. 3e éd.
50. De Meyer. Les Organes de la parole et leur emploi pour la formation des sons du langage, *ill.*
51. De Lanessan. Le Sapin, *illustré*. 2e éd.
52-53. De Saporta et Marion. L'Evolution du règne végétal (les Phanérogames), 2 vol. *illustrés*.
54. Trouessart. Les Microbes, les Ferments et les Moisissures, *illustré*. 2e éd.
55. Hartmann. Les Singes anthropoïdes, leur organisation comparée à celle de l'homme, *illustré*.
56. Schmidt. Les Mammifères dans leurs rapports avec leurs ancêtres géologiques, *illustré*.
57. Binet et Féré. Le Magnétisme animal, *ill.* 4e éd.
58-59. Romanes. L'Intelligence des animaux, 2 vol. *illustrés*, 3e éd.
60. Lagrange. Physiologie des exercices du corps. 8e éd.
61. Dreyfus. L'Évolution des mondes et des sociétés.
62. Daubrée. Les Régions invisibles du globe et des espaces célestes, *illustré*. 2e éd.
63-64. Lubbock. L'Homme préhistorique, 2 vol. *illustrés*. 4e éd.
65. Richet. La Chaleur animale, *illustré*.
66. Falsan. La Période glaciaire. (*Epuisé.*)
67. Beaunis. Les Sensations internes.
68. Cartailhac. La France préhistorique, *ill.* 2e éd.
69. Berthelot. La Révolution chimique. 2e éd.
70. Lubbock. Sens et instincts des animaux, *illustré*.
71. Starcke. La Famille primitive.
72. Arloing. Les Virus, *illustré*.
73. Topinard. L'Homme dans la nature, *illustré*.
74. Binet (Alf.). Les Altérations de la personnalité. 2e éd.
75. De Quatrefages. Darwin et ses précurseurs français. 2e éd.
76. André Lefèvre. Les Races et les Langues.
77-78. De Quatrefages. Les Emules de Darwin.
79. Brunache. Le Centre de l'Afrique, *illustré*.
80. Angot. Les Aurores polaires, *illustré*.
81. Jaccard. Le Pétrole, l'Asphalte et le Bitume, *ill.*
82. Stanislas Meunier. La Géologie comparée, *ill.*
83. Le Dantec. Théorie nouvelle de la vie, *ill.* 2e éd.
84. De Lanessan. Principes de colonisation.
85. Demoor, Massart et Vandervelde. L'Évolution régressive, *illustré*.
86. De Mortillet. Formation de la nation française, *illustré*, 2e éd.
87. G. Roché. La culture des mers, *illustré*.
88. Costantin. Les végétaux et les milieux cosmiques (adaptation, évolution), *illustré*.
89. Le Dantec. L'Evolution individuelle et l'hérédité.
90. E. Guignet et E. Garnier. La Céramique ancienne et moderne, *illustré*.
91. E. Gellé. L'audition et ses organes, *illustré*.
92. Stan. Meunier. La Géologie expérimentale, *ill.*
93. Costantin. La Nature tropicale, *illustré*.
94. Grosse. Les débuts de l'art, *illustré*.
95. Grasset. Les maladies de l'orientation et de l'équilibre, *illustré*.
96. Demenÿ. Les bases scientifiques de l'éducation physique, *illustré*. 2e éd.
97. Malméjac. L'eau dans l'alimentation.
98. Stanislas Meunier. La géologie générale, *ill.*
99. Demenÿ. Mécanisme et éducation des mouvements, *illustré*. 9 fr.
100. Bourdeau. Hist. de l'habillement et de la parure.
101. Mosso. Les exercices physiques et le développement intellectuel.
102. Le Dantec. Les lois naturelles.
103. Norman Lockyer. L'évolution inorganique, *ill.*

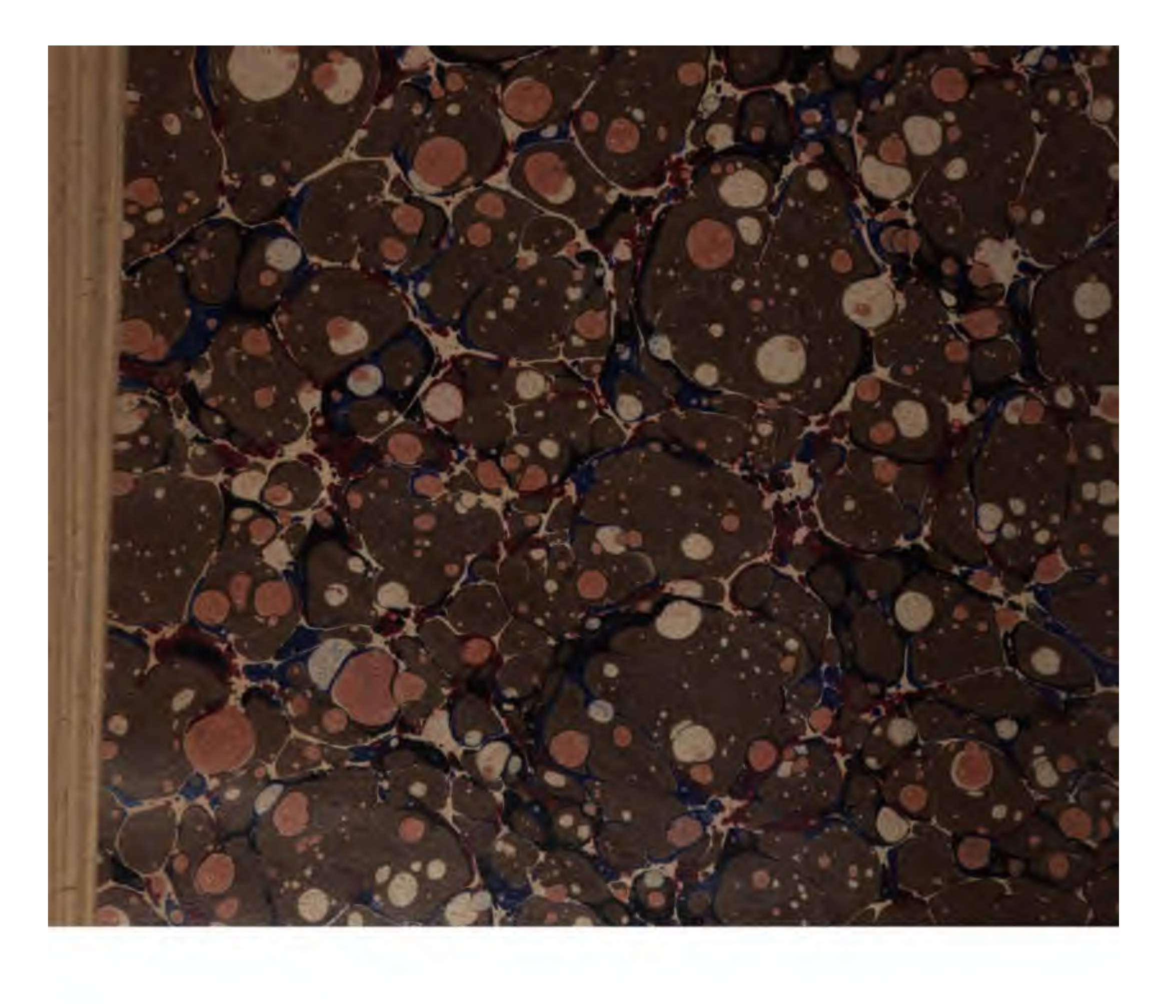
Prix de chaque volume, cartonné à l'anglaise **6** fr., hormis le nº 99, vendu **9** fr.

ENVOI FRANCO CONTRE MANDAT-POSTE OU VALEUR SUR PARIS

1345-04. — Coulommiers. Imp. Paul BRODARD. — 11-04.



Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.




Stanford University Libraries
3 6105 013 466 045
Stanford University Libraries
Stanford, California
Return this book on or before date due.
NON-CIRCULATING